EL ISLAM NO ES LO QUE CREES

Abdelmumin Aya

Kairós

© 2010 by Abdelmumin Aya

© de la edición en castellano:
2010 by Editorial Kairós, S.A.
Editorial Kairós S.A.
www.editorialkairos.com

Primera edición: Octubre 2010
Primera edición digital: Diciembre 2010

ISBN: 978-84-7245-777-5
ISBN epub: 978-84-7245-799-7

Composición: Converbooks.com

Todos los derechos reservados .Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

Sumario

Transcripción de las letras árabes

Agradecimientos

ESTUDIO INTRODUCTORIO: ¿Puede saberse cómo era el Islâm del profeta Muhammad?

1. Las tergiversaciones del Islâm de Muhammad
2. Las manipulaciones del Arabismo
3. ¿Qué significa exactamente "Descristianizar el Islâm"?
4. Pero… ¿bastará con descristianizar el Islâm?
5. ¿Qué metodología usar?
6. Conclusión

1. LA DOGMÁTICA: El Islâm de Muhammad: una tradición religiosa sin dogmas
   - 1.1. Al profeta Muhammad le desagradaba la teología
   - 1.2. En el Islâm no hay "dogmas" ni una "doctrina de fe"
   - 1.3. El Islâm no exige al musulmán tener fe
   - 1.4. ¿Qué es ser "creyente"? ¿Qué es ser "infiel"?
2. LA MORAL: El Islâm de Muhammad: una moral sin pecado
   - 2.1. El pecado original no existe en el Islâm
   - 2.2. En el Islâm no existen los pecados
   - 2.3. ¿Los musulmanes no sienten "arrepentimiento"?
   - 2.4. En consecuencia, no se pide perdón a Dios por los pecados
   - 2.5. ¿Y no hay una "intercesión"?
3. LA ASCÉTICA: El Islâm de Muhammad: un camino espiritual sin ascetismo
   - 3.1. "Mortifícate y niega tus pasiones"
   - 3.2. "Desapégate de las cosas"
   - 3.3. "Aborrece tu naturaleza"
   - 3.4. "Desprecia el mundo"
   - 3.5. "Retírate en soledad"
   - 3.6. "Mata tu nafs"
4. LA MÍSTICA: El Islâm de Muhammad: una mística sin unión
   - 4.1. El "amor a Allâh" llegó al Islâm por influencia cristiana

4.2. ¿Puede el musulmán amar a Allâh, aunque el Profeta no lo hiciera?
4.3. En resumen, ¿cuál es la propuesta mística del Islâm de Muhammad?
CONCLUSIÓN: ¿Cómo definir el Islâm de Muhammad?
1. ¿Musulmanes antes de Muhammad?
2. El enigma del significado etimológico de “Islâm”
3. El mensaje del Corán es básicamente una Ética
4. ¿Cuál sería el concepto central de una Metafísica islámica?
5. Todo el Islâm se resume en una palabra
6. Los términos de nuestra cosmovisión no deben volverse “teológicos”
7. No se puede sobreañadir nada a la vida
8. ¿Es el Islâm una “vía espiritual”?
9. La cordura de Muhammad
EPÍLOGO: ¿Por qué no está funcionando el diálogo islamo-cristiano?
Aclaración final
Notas

TRANSCRIPCIÓN DE LAS LETRAS ÁRABES

Transcripción	Nombre de la letra	Grafía árabe
’	alif	ا
b	bâ’	ب
t	tâ’	ت
z	zâ’	ث
ÿ	ÿîm	ج
h	hâ’	ح
j	jâ’	خ
d	dâl	د
dz	dzâl	ذ
r	râ’	ر
ç	çâi	ز
s	sîn	س
sh	shîn	ش
s	sâd	ص

Transcripción	Nombre de la letra	Grafía árabe
d̲	d̲âd	ض
t̲	t̲â’	ط
z̲	z̲â’	ظ
‘	‘ain	ع
g	gain	غ
f	fâ’	ف
q	qâf	ق
k	kâf	ك
l	lâm	ل
m	mîm	م
n	nûn	ن
h	hâ’	ه
u, û, w	wâu	و
i, î, y	yâ’	ي

Vocales breves: a, i, u.
Vocales largas: â, î, û.
Alif maqs̲ûra: à.
Tâ’ marbût̲a seguida de palabra dependiente: -at.
Tâ’ marbût̲a seguida de palabra independiente: -a.
Tâ’ marbût̲a precedida de â: -ât.
En caso de consonante seguida de *yâ’* y de otra vocal,
la *yâ’* se transcribe i.
En caso de consonante seguida de *wâu* y de otra vocal,
la *wâu* se transcribe u.

AGRADECIMIENTOS

Este libro no habría podido llegar a escribirse sin el trabajo previo que en su día realizaron Abderrahman M. Maanán, Rafael Cansinos Assens, Ernst Jenni y Claus Westermann. Asimismo debemos dar las gracias por la colaboración prestada en la corrección del manuscrito a ‘Omar Jannus, José Durán Velasco y Jean Loup Herbert. En tercer lugar, este libro es el fruto de innumerables encuentros ocasionales con sabios del Islâm: unos que viven en territorios de mayoría islámica, y otros, en nuestra propia tierra, cuyos nombres no han sido reseñados, y respecto de cuya sabiduría no hemos sido más que meros copistas. El Islâm está aún vivo y su conocimiento –cuya transmisión sigue basándose en una cultura oral– no se encuentra en los libros. La *baraka* de Allâh esté sobre todos ellos por la herencia que generosamente nos han otorgado .

Bismi -llâhi r-ra<u>h</u>mâni r-ra<u>h</u>îm

ESTUDIO INTRODUCTORIO

¿Puede saberse cómo era el Islâm del profeta Muḥammad?

1. LAS TERGIVERSACIONES DEL ISLÂM DE MUHAMMAD

Tras la muerte del profeta Muhammad, el Islâm comienza a sufrir una serie de transformaciones por el encuentro con las grandes civilizaciones vecinas a los árabes. El Islâm se heleniza en la *falsafa* aristotélica y la metafísica *ishrâqí* de corte neoplatónico, se cristianiza en la ascética y la mística sufí, y en la actualidad ha iniciado un proceso imparable de eclesialización, como si la institución eclesial católica hubiera sido históricamente un modelo de referencia. Eso sin hablar de otros intentos menos exitosos de adulterar el mensaje de Muhammad, como la adaptación a los intereses colonialistas eliminando el *ÿihâd*, el gusto por las explicaciones cientifistas de corte occidental, o los fenómenos de entrada en la Nueva Era en los territorios más alejados de los países de mayoría islámica.

Ante todo habrá que esclarecer la cuestión de si el Islâm de Muhammad está vivo y dónde, o se está pretendiendo hacer la revitalización imposible de una realidad arqueológica. En este sentido partimos de la absoluta convicción de que, pese a los traumas de la *umma* (comunidad musulmana), el Islâm de Muhammad se conserva con bastante fidelidad en cuanto a la práctica cotidiana. Por razones que se deducirán de la lectura de este libro comprenderemos que mientras menos cultos nos parecían a los occidentales los musulmanes, mientras menos contactos han tenido con el racionalismo o el cientifismo occidental, con los misioneros católicos, con los eruditos musulmanes helenizados o con sabios persas convertidos al Islâm, mejor han conservado el Islâm de Muhammad .

El problema del Islâm no se encuentra –hablando a grandes rasgos– en la práctica cotidiana de la *umma*, sino en el discurso (es decir, en las propias explicaciones sobre qué es el Islâm), y no es un problema menor, pues de una manera u otra acaba afectando seriamente a la praxis cotidiana. Afortunadamente, todavía hoy la gran mayoría de los musulmanes, los verdaderos herederos del mensaje de Muhammad, millones de hombres y mujeres en el mundo que tienen la sensatez y la fortaleza del Profeta que los guía, no han caído en la provocación de aceptar el papel de Bestia Negra que desde hace algunas décadas les ha reservado Occidente.

La expresión teórica del Islâm hoy en día deja mucho que desear. Concretando: las propuestas de los musulmanes de explicarse a sí mismos basculan entre el Islâm de los que se presentan como sufíes y el Islâm de los salafíes. El primero es un Islâm para gente de una acusada capacidad y sensibilidad intelectual, a veces muy metafísico y otras veces tan exclusivamente poético que carece de hechura filosófica alguna. Podría decirse de él que es un Islâm sugerente, adaptable, aunque demasiado imaginativo. El segundo es un Islâm intelectualmente precario, neurótico, reactivo, castrante, y, en resumen, bastante desagradable .

Estas dos propuestas de Islâm traicionan en diferente medida la experiencia que Muhammad tenía de lo sagrado. El sufismo ha adulterado el Islâm transformándolo en

metafísica o en poesía (en metafísica griega y en poesía persa), mientras que el salafismo ha convertido el Islâm en una teología dogmática y un derecho irracional .

2. LAS MANIPULACIONES DEL ARABISMO

Pero los musulmanes no son los únicos responsables de esta situación. También del otro lado –del de Occidente– hubo siempre un escaso interés por conocer de verdad el Islâm. Desde sus inicios, el Arabismo estuvo más centrado en la refutación o la manipulación del Islâm que en su explicación. Se trataba de detener el avance de una expansión, e incluso de justificar una serie de agresiones militares y una presencia colonial que siempre guardó en su fondo un interés económico.[1]

El primer contacto de las iglesias griegas con el Islâm genera en el cristianismo, como reacción, unos textos en los que luego se basarán los que se elaboren en las iglesias latinas y que conforman la ideología básica del *primer Arabismo*. Un Arabismo que trató de mostrarnos a Muhammad como un personaje epiléptico, lujurioso y falso; la religión que había fabricado, un puro entramado de oscuros intereses personales; y el Corán, una falsificación sin valor alguno confeccionada a partir de textos extraídos de tradiciones anteriores.

Este primer Arabismo funcionó para lo que había sido creado. El complejo de superioridad cultural que generaba respaldó la actitud de reyes y gobiernos para con esta exótica "herejía cristiana" que había que combatir. Pero el tiempo transcurría: evolucionaban los estudios de otras culturas, y se iba produciendo un sistemático rescate de los legados del pasado por diversas disciplinas académicas ya claramente desvinculadas de lo religioso. Cada vez resultaba más difícil ocultar la profundidad intelectual y belleza artística de la civilización islámica… ¿Cuántos siglos más se hubiera podido dar la espalda a la medicina, la astronomía, la arquitectura, la música del Islâm, con los nombres propios de los que las hicieron posibles? Y, una vez que se conocieran esas maravillas…, ¿cuánto tiempo habría sido creíble la explicación de que todo eso que en la civilización islámica tenía valor o belleza se debía a influencias externas?

Es el momento en que se van acabando de compilar los primeros diccionarios árabe-castellano, escritos por misioneros que arraigan en tierras islámicas, amparados por el derecho que toda minoría religiosa tiene en el Islâm (y particularmente la gente consagrada a Dios),[2] y, junto con la divulgación de estos rudimentarios diccionarios, va generándose el caldo de cultivo de un cambio de estrategia. Fue el sacerdote Asín Palacios (1871-1944) el encargado de inaugurar un nuevo tipo de Arabismo: el Arabismo "de identificación" frente a ese primer Arabismo "de confrontación", al que ya nos hemos referido .

«A veces algo tiene que cambiar para que todo siga igual», sentenciaba Lampedusa. Parece que fue así como razonaron los que desde su inicio apoyaron un cambio de estrategia en el Arabismo. A partir de entonces se le reconocería al Islâm la exquisitez de su más alta expresión mística, a cambio de que continuásemos sin concederle una verdadera originalidad: la mística islámica era hermosa porque venía a coincidir con

algunas expresiones de la mística cristiana. Más astuto que el primer Arabismo, en lugar de presentar el Islâm como algo tosco y sin genialidad alguna, la postura que inició Asín Palacios pretendía seleccionar ciertos elementos del Islâm que con el paso de los siglos se habían cristianizado, para llegar a la conclusión de que Islâm y cristianismo decían lo mismo en idiomas diferentes. La intención era clara: ¿Qué sentido tendría para alguien que nace en una sociedad cristiana arabizarse costosamente, sobrevivir a extrañas costumbres e insólitos folclores, exponerse a nuevos y peligrosos abismos de la experiencia humana, para arribar finalmente y con suerte a una tierra prometida prácticamente idéntica a la que le sirvió de punto de partida .

Es cierto que la tesis de Asín Palacios era parcialmente correcta, y de esa media verdad sacaba su fuerza el planteamiento. Pero para conseguir encaminar esta nueva estrategia hacia buen puerto, Asín Palacios debía llevar a cabo una argucia inicial: antes que nada tendría que identificar lo más serio y profundo de la propuesta espiritual del Islâm con la experiencia de los sufíes: la mística islámica *es* el sufismo. Desde entonces, esta frase no ha dejado de resonar en los oídos de los cristianos; e incluso de los no cristianos, de los agnósticos o ateos, que son herederos de la cultura cristiana: la mística islámica *es* el sufismo, la mística islámica *es* el sufismo…

Los musulmanes, a lo largo y ancho de la *umma*, piensan justamente lo contrario: la mística islámica *no es* el sufismo. La mística islámica es la del profeta Muhammad, que no fue un sufí, ni estableció una *tarîqà* sufí, ni recomendó una recitación concreta de *wird*, ni sus reuniones se parecían a las escenificaciones sufíes del *samâ'*, ni danzaba en círculo con sus compañeros en *hadra*, ni era un "loco de Allâh" (*maÿnûn*), ni vivía de la mendicidad, ni nada por el estilo. El profeta Muhammad no era un sufí. Ni siquiera los sufíes más al estilo de Nueva Era han llegado a afirmar –hasta donde a nosotros nos consta– que Muhammad fuera sufí. Y, si no lo era, entonces, ¿habría que deducir que Muhammad era menos cercano a Allâh que algunos de los sufíes que vinieron luego? Ésa era por ejemplo la opinión que, sin el menor pudor, emitía el sacerdote y arabista Massignon (íntimo amigo, por cierto, de Asín Palacios). Todo esto, para los musulmanes, no tiene el menor sentido. El modelo de mayor intimidad con Allâh que conocemos es Muhammad, y Muhammad no fue sufí. Por tanto, sea lo que sea el sufismo, no se plantea en el Islâm como un camino obligatorio para todas las personas. El problema que hay con todo esto del sufismo, una vez más, no es interno, sino más bien una nueva distorsión proyectada desde fuera en la realidad del Islâm. Se ha querido identificar el sufismo con el "Islâm bueno" y el resto de la propuesta islámica con "la Sharía", pero una *sharî'a* mal comprendida y peor explicada. Afortunadamente, toda maniobra que trate de presentar el sufismo como una mística liberada del lastre que supone el resto de la propuesta islámica queda desacreditada en cuanto tratamos a musulmanes de carne y hueso, con cuyo diálogo vamos recomponiendo las piezas perdidas de una vía espiritual distinta a la cristiana pero no por ello menos apasionante.

Una vez que Asín Palacios estableció quiénes se encontraban en esa cumbre espiritual del Islâm con la que quería comparar a los místicos cristianos, y dejó de lado al profeta Muhammad, se dispuso a acabar de confeccionar la versión cristiana de los términos

islámicos que aún no estaban traducidos en los diccionarios elaborados por los misioneros. Efectivamente, estos diccionarios eran pobres en terminología espiritual, puesto que los prejuicios de sus autores no les permitían llegar muy lejos. Asín Palacios hizo una labor sistemática y concienzuda de traducción de miles de textos "espirituales" del Islâm a su particular castellano cristianizante. Ya no sólo teníamos los diccionarios sino también los textos mismos en nuestro idioma, si bien irreconocibles para un musulmán. No quedó un solo término de nuestra cosmovisión sin identificar, a la fuerza, con lo más parecido que supo, pudo o quiso encontrar Asín Palacios en el cristianismo. Si nos proponemos hacer una reproducción de algo y cada uno de los componentes que vamos fabricando no es exactamente igual que el original, el resultado final es un engendro irreconocible. Algo así pasa a las traducciones de los textos realizadas por Asín Palacios, que ni son cristianismo ni son Islâm. Con toda seguridad, este insigne arabista fue muy consciente de lo que suponía el trabajo de "laboratorio teológico" que estaba realizando; entre otras razones, porque tenía que defenderlo de alguna forma frente a los sectores más retrógrados de su religión como un avance del cristianismo y no como una claudicación. Pero sería difícil que llegase a vislumbrar las implicaciones actuales de su trabajo. Dudamos de que llegara a sospechar la extraordinaria utilidad que su trabajo tenía para el *kufr*, ese proyecto de civilización (o incivilización) que se nutre de una economía de empobrecimiento de terceros, con el que el Islâm está en lucha abierta.

El *kufr*, que no debería identificarse con Occidente, trata de dominar el Islâm por su inflexible condena del préstamo a interés, condena que hace tambalear las bases mismas del sistema capitalista. Y, para dominar una religión de mil quinientos millones de personas, una de las mejores estrategias que puede plantearse es eclesializarla. Eclesializarla, jerarquizarla, transformando a los imames en párrocos, a los licenciados en Ciencias Islámicas en teólogos, haciendo de la Rabitas saudí un Vaticano, transformando la *'aqîda* en doctrina de fe, los *arkân al-Islâm* en catecismo, y el conjunto de nuestras certezas en ortodoxia, favoreciendo la condena de la libertad de pensamiento y del *iÿtihâd* (libre interpretación de la Revelación).

En definitiva, para eclesializar el Islâm lo más sencillo es identificarlo con la única religión que ha tenido Iglesia. Eclesializar no sólo serviría para dominar y para que, como puede comprobarse en la Historia de la Iglesia católica, en el momento que le sea conveniente a quien ejerce el poder de la sociedad pueda darse un golpe de timón en la doctrina, como cuando en el siglo XVIII para los cristianos la usura dejó de ser un pecado. También eclesializar contribuiría a hacer el Islâm odioso a la gente, pues nunca hubo una Iglesia sin ortodoxia, ni una ortodoxia que no fuera a la caza de un hereje, ni un hereje que no despierte la simpatía de los que con él –pero más en el anonimato– sufren el poder. La cristalización del dogma, con toda naturalidad –como la nube trae agua–, acarrea autos de fe, inquisiciones, anatemas y quemas de libros. Y no sólo de libros. Éste ha sido, sin duda, el episodio más tenebroso de la Iglesia católica, que con gusto algunos desearían ver reproducido en el Islâm, pues no hay religión, pensamiento ni ideología que sea capaz de sobrevivir a un pasado como ése.

El quehacer que ahora acometemos en este libro va a ser justo lo contrario de lo que

ha hecho el Arabismo desde Asín Palacios hasta ahora. En *El secreto de Muhammad* (Kairós, 2006) se intentaba demostrar contra el primer Arabismo que el Profeta no fue un farsante ni fue un loco, que las experiencias que dijo tener son comunes a muchos otros individuos de lugares distantes de la Arabia de Muhammad y que, por tanto, no pudieron ser imitadas. En este libro pretendemos demostrar, contra la idea del segundo Arabismo, que el Islâm de Muhammad no se parece al cristianismo, entendiéndolo tal como de él han estado hablando durante siglos los cristianos, sin entrar a matizar qué sectores del cristianismo lo siguen haciendo en la actualidad y cuáles han evolucionado hacia otras formas de concebirlo.

3. ¿QUÉ SIGNIFICA EXACTAMENTE "DESCRISTIANIZAR EL ISLÂM"?

En este libro se intentará denunciar todos los aspectos no originarios del Islâm del profeta Muhammad que entran a formar parte de la cosmovisión de los musulmanes por un contacto posterior con los cristianos; al margen de si estas influencias cristianas en el Islâm se basaban o no en el mensaje original de Jesús de Nazaret. "Descristianizaremos el Islâm", en consecuencia, según cómo el cristianismo histórico –el de la Iglesia– ha influido en la *umma* tras la muerte del profeta Muhammad. No sirva, pues, este libro como arma arrojadiza contra el cristianismo, ya que hay que decir en su favor que en buena medida tiene superados bastantes de esos traumas antiguos que acabaron llegando al Islâm y calando algunos de ellos bien hondo. Es una desesperanzadora experiencia para el musulmán comprobar que la nueva teología católica, que no necesariamente tiene que ser la voz del Vaticano y casi nunca lo es, ha logrado solventar problemas endémicos como la culpabilidad del pecado o la condena de los placeres, y ver sin embargo cómo el Islâm va adoptando algunas de estas neurosis que nunca antes habían existido en la *umma.*

Sin entrar en valoraciones comparativas tendremos que tener claro desde el principio que el Islâm de Muhammad, que es el Islâm de la mayoría de los musulmanes del mundo, y el cristianismo de la Iglesia católica y las iglesias protestantes, que es el cristianismo de la mayoría de los cristianos del mundo, por más paralelismos que puedan establecerse en un futuro diálogo interreligioso, son en principio maneras diferentes de intuir y relacionarse con lo sagrado. Y así lo defenderemos en este libro.

4. PERO… ¿BASTARÁ CON DESCRISTIANIZAR EL ISLÂM?

Evidentemente, no. A pesar de que la cristianización haya podido ser la más persistente de las tergiversaciones del Islâm de Muhammad, no ha sido ésta la única metamorfosis que ha sufrido. Por tanto, la metodología que usaremos deberá contemplar recursos capaces de eliminar cualquier tipo de elementos extraños a la experiencia muhammadiana.

Es el momento de plantear qué material usar, qué bibliografía leer, o en qué autoridades apoyarnos… Si queremos llegar al auténtico Islâm de Muhammad, no hay tiempo que perder, pues hay mucho trabajo por delante… Será imprescindible liberarnos de la mayor parte de la bibliografía existente e ir directamente al Corán (ya veremos cómo) y a la vida y costumbres del profeta Muhammad (apoyándonos en los miles de hadices –de dichos proféticos– que la *umma* considera verídicos). Hay que dejar de lado, por descontado, la práctica totalidad de los manuales de islâmología confeccionados por los arabistas, pero también los libros de divulgación islámica, tediosos, fríos, proselitistas. Así como hay que dejar de leer los poemarios sufíes (que son ininteligibles si no es desde claves que aún no tenemos), los tratados obsoletos de juristas musulmanes del medioevo, o los textos de una filosofía islámica inspirada en Aristóteles que ya no interesa más que a los filósofos de profesión y a los arabistas; no a todos los arabistas, esto es cierto, tan sólo a los que más aborrecen el Islâm.

Para ser justos y poner las cosas en su sitio hay que decir que hoy en día existen ya arabistas de otra clase, esos que pueden llamarse "de tercera generación" que investigan y explican lo mejor posible todo aquello hermoso y profundo que encuentran en el Islâm, sin estrategias ni manipulaciones. Si bien generalmente estos arabistas adolecen de la frialdad del que estudia algo que no ha podido ni puede experimentar, tal vez la frialdad de alguien a quien hace mucho tiempo le aburrió la "simple" lectura del Corán y la vida de Muhammad, y por eso tienen que sobreañadir al Islâm las simbologías de la escatología gnóstica del *tasawwuf*, las complejidades de las reglas de honor de la Caballería Espiritual (*futuwwa*), la ciencia de las letras, la alquimia, la astrología y las cábalas de todo tipo. En estos casos, el consejo coránico es claro: «Di "Allâh" y déjalos a ellos que jueguen a profundizar» (6:91).[3] Y eso vamos a hacer; vamos a decir "Allâh", y vamos a volver a Muhammad y a su mundo, que es el Corán. Muhammad, ese hombre que sigue siendo el modelo de los millones de musulmanes de la *umma* (comunidad islámica), que no son salafíes ni son sufíes.

Volvemos a Muhammad y al mensaje de un Profeta que está tan ajeno al abstracto neoplatonismo de al-Fârâbî como a las alucinaciones místicas de Ibn 'Arabî. Los musulmanes que han tomado a Muhammad por guía no tienen por qué entender los textos de maestros sufíes europeos como Schuon o Guénon, por sugerentes que puedan parecernos, exposiciones que al propio Muhammad –un hombre sencillo que recorría el desierto con sus camellos– le habrían producido dolor de cabeza. Se aprende más del

Islâm de Muhammad en *Las mil y una noches* o en un recetario de cocina marroquí que en todos los tratados de mística sufí escritos por iraníes, egipcios o andalusíes. Lo sensual en el Islâm supera siempre a lo intelectual; la comprensión del Islâm se produce desde el cuerpo.[4]

La mística de Muhammad fue una experiencia sensual, a veces gozosa, a veces dolorosa, siempre brutal, chamánica, fruto de una fuerte iniciación; y su palabra era sintética, clara y fulminante. Muhammad sentía como un hombre del desierto de la Arabia del siglo VII y es imprescindible ubicarse en su universo para hacerse cargo de la Revelación y recibirla nosotros. Se trata de no escatimar medios para volver al punto en que sobre Muhammad desciende la Revelación y, a partir de entonces, comenzar a reactualizarla en nosotros. Con quiénes hablaba Muhammad y de qué asuntos, qué religiones conoció, qué creencias populares existían en el Hiÿâç, etcétera, serán, pues, elementos fundamentales. Para convertirnos en Muhammad hay que vaciarse, hay que ser como un analfabeto sediento de conocimiento, y escuchar, escuchar… Escuchar lo que uno quiere escuchar, porque lo comprende, y lo que destruye nuestra cárcel de certezas; escuchar a los hombres, a las mujeres, a los árboles y a las piedras.

5. ¿QUÉ METODOLOGÍA USAR?

El árabe, sin duda, será imprescindible en este esfuerzo nuestro por conocer el verdadero Islâm. Sin emplear los recursos que obtenemos de la lengua árabe, lo que hacemos los que escribimos tratando de explicar el Islâm no ofrece credibilidad; la mayor parte de las veces, de hecho, no es más que prosa poética con intenciones proselitistas sin el menor parecido con el Islâm del Profeta. Para que no sea así debemos recurrir a un método fiable y riguroso con el que revisar las acepciones castellanas que se han dado a los términos árabes que usaba Muḥammad. Y ahí es donde nos encontramos con la importancia de las trilíteras árabes.

Resumiendo mucho la cuestión diremos que las palabras árabes se asocian en familias léxicas según las tres consonantes significativas que las componen. En principio y salvo excepciones, los términos que forman cada una de estas familias de trilíteras tendrán un sentido nuclear que todos ellos compartirán. Por ejemplo, palabras castellanas que responden a realidades aparentemente muy distintas, como "jardín", "escudo", "feto", "corazón", o "genio", para el arabohablante tienen en el fondo algo en común, pues todas ellas se construyen en árabe con las tres consonantes Ÿ-N-N.[5] Unas veces será más sencillo encontrar ese "sabor" último de una raíz trilítera, y otras veces resultará más complicado…

Para encontrar la significación profunda de la trilítera conviene irse, antes que nada, al verbo en su primera forma (que, además, es lo primero que aparece en un diccionario) para ver qué pueden tener en común todas esas palabras. Lo cierto es que muchas veces el verbo no nos ayuda, porque con el paso de los siglos ha adquirido numerosos significados según el contexto (hasta cien acepciones distintas puede tener perfectamente un verbo árabe, como por ejemplo en el caso del verbo *ḍaraba*); bastante más útil será irse a los términos de esa familia léxica que expresan cosas materiales o acciones cotidianas, por ejemplo "palo que sirve para medir la alberca", o "camella que puede ordeñarse dos veces al día"… ¿Por qué? Porque normalmente ése será el término que más cerca se encuentre del significado-raíz de la trilítera. Las cosas que usamos a diario, o las acciones de las que depende nuestra supervivencia cotidiana, conservan durante siglos su expresión arcaica, aunque llegue un momento en que nadie sepa por qué se dicen de ese modo. Hay un célebre dicho humorístico entre los gramáticos árabes que reza así: «Toda raíz árabe tiene que ver con una acción, con su contraria y con algo de los camellos». Pues, justamente, en lo que tenga relación con los camellos es donde encontraremos el significado menos alterado de la trilítera. Y, precisamente, en el término más "teológico" nos toparemos con el significado más manipulado y distante al sentido-raíz de la familia léxica. Ahí está la cuestión: si abrimos cualquier diccionario árabe-castellano observaremos que casi todos los significados que engloba una misma trilítera suelen parecerse, excepto uno: el término alusivo a algo de la experiencia espiritual del musulmán. Porque –como ya hemos dicho– esos diccionarios han sido

realizados en su origen por misioneros cristianos en tierras islámicas y éstos identificaron como pudieron y forzadamente esas palabras árabes al término cristiano que creyeron que más se le parecía. Un ejemplo de entre los muchos que aparecerán en este libro: si buscamos la familia *hamça-mîm-nûn* (’-M-N), entre los términos de dicha trilítera encontramos: *amân,* que es la protección que te da quien tiene poder para destruirte; *amâna,* que es un depósito que se confía al cuidado de alguien; *amîn,* que es alguien con quien sabes que puedes estar seguro; de esa misma raíz son palabras árabes como *amn* (seguridad) o en árabe moderno *at-ta’mîn al-iÿtimâ‘î* (Seguridad Social). Pero, sin embargo, *îmân* –que es de la misma familia– significa “fe”, que sería algo así como la aceptación de unas verdades sobrenaturales que no se pueden comprender racionalmente y cuya creencia nos posibilita la salvación. Nos salimos por completo del significado matriz de “seguridad, protección, confianza” y se nos lleva a una noción que en el Islâm resulta absolutamente artificial y extraña, algo que no encaja en nuestro modo de estar en la existencia. Ya se irá explicando por qué. Lo cierto es que esto ocurre –término a término, trilítera a trilítera– con todo el Islâm, hasta que se vuelve irreconocible, desfigurado, cristianizado.

En definitiva, mediante las raíces trilíteras de las palabras árabes retraduciremos todos los conceptos fundamentales de nuestra cosmovisión. Y lo haremos a partir de la aparición de estos términos en el contexto de la Revelación coránica. El Islâm de Muhammad será el que dimane de la correcta traducción del texto coránico. Veamos un simple ejemplo:

Sibgata -llâhi wa-man ahsanu min-a -llâhi sibgatan (2:138)

> Sale y Kazimirski traducirán *sibgata -Llâhi* como “Bautismo de Allâh”. Pero el verbo *sabaga* significa “colorear por inmersión (en un tinte)”, es decir, “teñir”, y *sibga* es ese tinte. Así pues, la traducción más natural de este pasaje sería “Allâh tiñendo; y quién tiñe mejor que Allâh?”. “Tinte” es “tinte” y “Bautismo” es “Bautismo”. Que los árabes cristianos usen la palabra *sibga* para ambas cosas no es algo que deba usarse en nuestra contra. Otros traductores, sin necesidad de emplear un lenguaje específicamente cristiano, transformarán lo que es una imagen sencilla y cotidiana en material de divulgación religiosa: “¡Seguimos la religión de Dios! ¿Y quién es mejor que Dios en su religión?”. Esta forma de trabajar con el texto coránico nos hace perder el sabor auténtico del mensaje que quiere comunicársenos. Efectivamente, no es difícil comprobar hasta qué punto el Corán traducido se ha desteñido, se ha decolorado, ha perdido su *sibga*.[6]

No se piense que estamos refiriéndonos a minucias filológicas, a pequeñas disensiones entre expertos en lenguaje. Vamos a poner un segundo ejemplo para mostrar cómo palabra a palabra el Corán deja de ser la Revelación a Muhammad y se vuelve una Biblia absurda y mal escrita. Veamos la traducción que habitualmente recibe el versículo del

Corán:

Al-ladzîna âmanû wa ʻamilû -s-sâliḥâti tûbà lahum (13:29)

A menudo lo leeremos convertido en: "Aquellos que tengan fe y hagan obras piadosas serán bienaventurados". Sólo hablar de bienaventuranzas nos lleva a otro lugar, a otro siglo y nos pone ante otro personaje distinto a Muḥammad. Así como tampoco "sabe a Islâm" esa polaridad fe-obras que subyace a la mencionada traducción (el asunto de si sólo la fe o sólo las obras, o el equilibrio entre ambas, será lo que nos lleve a la salvación). Porque, en árabe, *ʻamilû* ("hacer") no es menos acción que *âmanû* ("protegerse con el *îmân*"). "Tener fe" es algo que al musulmán le resulta tan pasivo como tener el pelo rubio o los ojos azules… Tampoco las *ṣâliḥât* son "obras piadosas", ni hay verbo alguno que nos prometa ninguna clase de salvación, ni por supuesto *ṭûbà* puede traducirse por "bienaventuranza".

1) Respecto al asunto del *îmân* como algo diferente a la fe, ya se ha explicado lo que se extrae de su trilítera, y se hablará prolijamente de este asunto en el primer capítulo del libro. Acéptesenos, pues, que –aplazando su explicación– propongamos como traducción de *al-ladzîna âmanû* "Aquellos que se afirman (con Allâh)".
2) En relación a la cuestión de *ʻamilû -ṣ-ṣâliḥâti*, por supuesto descartaríamos la traducción "hacer obras piadosas", terminología ya incluso en desuso entre los cristianos. Tus *ṣâliḥât*, más que constituirte en alguien piadoso, son la demostración natural de que estás sano. Es el lenguaje de la salud y no el de la moral el que está empleando el Islâm. Efectivamente, el *ṣâliḥ* –lo que algunos traducen por "santo" sin más– viene de la raíz de *ṣalaḥa*, literalmente, "estar íntegro, en buen estado". Es precisamente porque un *ṣâliḥ* es un ser humano sano, por lo que le resulta útil a su sociedad. Derivado de *ṣalaḥa* encontramos el verbo *ṣallaḥa* ("arreglar, recomponer, corregir") y *aṣlaḥa* ("cultivar, fomentar, reconciliar, hacer prosperar"). A un ser humano así, Allâh no puede permitirle que se aisle de la sociedad para buscar sólo su intimidad; porque con su salud él sanea a los demás. No es la única diferencia entre un *ṣâliḥ* en el Islâm y un santo en el cristianismo. Por ejemplo, un *ṣâliḥ* debe hacer el *ÿihâd* para defender su tierra… La traducción de *ʻamilû -ṣ-ṣâliḥâti* como "los que obran el Bien" rechina menos, pero todavía no resulta adecuada para la sensibilidad de los que recibieron y reciben la Revelación coránica. Parece como muy abstracta. En el Islâm no hay esos "Bien-Mal" absolutos del cristianismo. Para traducir "el Bien" tenemos sobre todo dos palabras árabes y, en realidad, ninguna de las dos puede soportar el peso de su traducción: *al-jair* sería una "generosidad que debes hacer fluir a tu alrededor", y *maʻrûf,* "lo que la sociedad acuerda como beneficioso para ella". El bien en el Islâm se hace siempre en beneficio de alguien o algo y en un momento concreto, y donde no hay beneficio para alguien o para algo no hay bien alguno. Igual que no hay un concepto abstracto y rotundo de Bien, tampoco hay concepto de Mal absoluto.[7]
3) Verbo no hay en *tûba lahum*. Ni en futuro ni en ningún otro tiempo verbal. Si la aleya en cuestión es o no una promesa, no es fácil por tanto de determinar. Pero, en todo caso, no sería

una promesa de salvación, sino más bien una invitación a experimentar –ya, en presente– algo real que está a tu alcance. Al margen de si es o no es aplicable a nuestra experiencia futura, lo que está claro es que el texto trata de que te abras desde ahora a la posibilidad de saldar esa gran deuda de placer que te va quedando pendiente. No se propone un trueque: fe y obras pías a cambio de salvación. No. Se te sugiere estar de un modo en el mundo y hacer cosas. Ese modo de estar en la existencia consiste en cambiar nuestra percepción estrecha y superficial del mundo (*duniâ*) por una experiencia de trascendencia (*âjira*), que no te hace salir del mundo, sino vivirlo con mucha más intensidad. Ni está muy claro que en el Islâm exista algo parecido al concepto cristiano de "salvación". De hecho, en el árabe coránico no hay palabra para "salvación". Como podemos comprobar, el término que traduce al árabe el concepto cristiano de "salvación" está acuñado por la filología misional católica,[8] y está muy forzado: *tajlîṣ*, del verbo "hurtar, sustraer, ratear, escamotear" (*jalaṣa*), del que deriva también "malversar, estafar, timar, defraudar, malgastar" (*ijtalaṣa*). Al arabohablante, cuando el misionero le dice que debe aspirar al *tajlîṣ*, le suena raro, porque en el mejor de los casos estaríamos hablando de los trapicheos que hay que hacer para saldar una deuda imposible. Ni la vida para el musulmán es una carga o una deuda de la que quiera librarse, ni hay forma de actuar con *ijlâṣ* (rectitud de intención) –que eso sería literalmente hacer el *tajlîṣ*– si no estás vivo. Respecto a la otra palabra que podría usarse para "salvación" (*naÿât*) resulta demasiado evidente que en un contexto coránico se refiere al acto de ponerse a salvo de un peligro exterior, de modo que tampoco cuadra con el concepto "salvación", que es –según dicen– salvación de nuestra alma. El tema de la salvación es un mecanismo poderosísimo de control de las conciencias, que, para que funcione, es necesario introducir antes en la mente la cuestión de la culpabilidad. La salvación consiste en evitar la condenación, pero la condenación necesita de una culpa que la justifique, nunca mejor dicho.

4) *Ṭûbà* traducido como "bienaventuranza" evoca lugares comunes del cristianismo que poco o nada tienen que ver con lo que quiere comunicarnos la aleya coránica;[9] ni siquiera "felicidad" sería adecuado, pues pierde la dimensión sensorial de la palabra árabe. En realidad, *ṭûbà* es el adjetivo intensivo femenino de *aṭyab*, y su traducción debería tratar de acercarse a la idea de "la que huele muy bien, la buenísima por su aroma", pudiendo hacer referencia tanto a un árbol,[10] como a un conjunto de árboles, a un paraíso entero de árboles, o a cosas buenas perfumadas sin definir. De hecho, hay una tradición islámica ampliamente extendida que lo interpreta como nombre propio del Árbol del Centro del Paraíso: el Árbol de Ṭûbà. Pero si la Revelación es de verdad Revelación, debe estar viva, ser Revelación continua, escrita para cada uno de los que se abran a las aleyas que contiene, desde que fueron reveladas hasta el fin de los días. Por eso mismo, qué sea *ṭûbà* dependerá de cómo la experimenten cada uno de los lectores que abran sus corazones al Corán, pero lo que no va a ser nunca es una idea. Lo islámico va a estar referido –en esta ocasión y siempre– a una experiencia de los sentidos.

En resumen, una traducción más aceptable de esta aleya coránica –si no desde el punto de vista literario, sí desde el de la fidelidad al sentido– sería: «Aquellos que se afirman (con Allâh) y hacen cosas útiles para los demás, para ellos la que huele bien». Y, de pronto, dejamos de estar en el hábitat del cristianismo paulino para buscar acogida en el desierto de Muḥammad, allí

donde no hay nada más que Allâh y, por eso, nadie puede negarnos nuestro derecho a la intemperie.

Los ejemplos que pueden ponerse son el Corán entero. Antes de atribuir a un término árabe un sentido cristiano aproximado, siempre que haya duda, deberíamos dejarlo en árabe para dar luego lugar a una explicación precisa de todo lo que haga falta explicar. En nuestro mundo actual usamos sin el mínimo empacho términos como *mandala*, *yin-yang*, *feng shui*, *nirvana*, *satori*, *mantra*, *tao*, *dharma*, *karma*, *sutra*, *sensei*, *Za-Zen*, *reiki*, *bodhisattva*…, sin tener que forzarlos a una traducción castellana que recuerde al cristianismo. Así, si un mantra no es una letanía, ¿por qué el *dzikr* de los sufíes va a tener que serlo? Si un *bodhisattva* no es un santo, ¿por qué tiene que serlo un *walî*? El trabajo en el que está inmersa una buena parte de la comunidad islámica castellanohablante desde hace algunas décadas consiste en proponer traducciones más fieles al original que las que hasta ahora habían propuesto los arabistas. Si, en algún caso, no pudiésemos hacerlo o tardáramos en encontrar una traducción castellana acertada, habría que dejarlo en árabe entretanto y no ocurriría nada, como hemos visto que no pasa nada por dejar algunos términos del budismo o del hinduismo sin traducir. [11] Los moriscos, cuando se vieron obligados a usar el castellano, no llegaron a encontrar, por ejemplo, una palabra que tradujera *dîn* (y se referían a él como "el addin"), o la *ṣalât* (y hablaban de "la azalá"), o la *çakât* (y lo denominaban "el azaque"). No conviene abusar de los términos árabes porque no deseamos encerrarnos lingüísticamente en un gueto, pero ¿qué menos que aprendamos quince o veinte términos árabes si queremos tener conocimientos elementales de un mundo como el Islâm que abarca tantos siglos, tantas razas y tantas culturas?

Incluso cuando no son traducciones que desvirtúen nuestra cosmovisión, el solo hecho de no ser fieles a las connotaciones de las raíces de las palabras árabes nos hace perder el sentido de cómo pudo oírse la Revelación en su tiempo. Por ejemplo, el Corán en ocasiones se refiere a que Allâh nos hace o nos hará entrar en su *raḥma* (7:151, 9:99, 21:75, 45:30, 47:6, 48:25), como sinónimo del Jardín. Como hemos visto ya es de trascendental importancia que el sabor último de una raíz trilítera árabe se respete, por cuanto va dirigida a causar un efecto en nuestros sentidos. Pero si el Corán dice "entrar en la *raḥma*" y no "entrar en el Jardín (*ÿanna*)" es por algo: en concreto, la familia semántica de la *raḥma* alude al útero (*raḥim*). Se nos promete ser introducidos de nuevo en el útero del que surgimos, volver al seno envolvente y protector de la matriz de Allâh: la *raḥma* es volver a entrar en el *raḥim*; quien entra en el Jardín (*ÿanna*) vuelve a ser un *ÿanîn* (feto). Esto se pierde en castellano cuando hemos traducido sin más "Haznos entrar en tu Misericordia", y no digamos en "Permítenos entrar en el Cielo" … Habría que saber cuántos de estos traductores que transforman la *raḥma* en "misericordia" han sido mujeres. [12]

Una Revelación es una palabra, y una palabra exige el diestro uso de un idioma. El Corán no sigue siendo el Corán en cualquier estado en que se halle su traducción. La

expresión coránica, dentro de lo que son los textos sagrados de la humanidad, tiene sus particularidades que no deben ser ignoradas. Por ejemplo, el Corán es una Revelación deliberadamente repetitiva, insistente en una literalidad que no hay por qué retocar literariamente: «y cargarán sus pesos y pesos con sus pesos» (29:13) (*Wa la-yahmilunna azqâlahum wa azqâlan ma'a azqâlihim*), o «cuando sea molida la tierra moliendo moliendo» (*idzâ dukkati -l-ardu dakkan dakkan*)» (89:21), «y el ángel en filas en filas» (*wa -l-malaku saffan saffan*) (89:22).

Otra particularidad del Corán es que cambia continuamente de tiempos verbales, lo que presumes que debe estar en futuro –como el Fin del Mundo– a menudo se describe en pasado, y lo que debía ser pasado se narra muchas veces en presente, entremezclándose lo que ha ocurrido y lo que está por ocurrir. Una Revelación en la que no sólo habla Allâh, aunque toda ella sea *kalimatu –llâh* (palabra de Allâh); también en ella oímos hablar a Muhammad, a Moisés, a los idólatras o incluso al Shaitân, no siempre definiéndose con precisión quién es el que habla. Estos cambios de sujetos a veces son vertiginosos, hasta el punto de que una aleya en la que habla el Shaitân continúa con otra en la que habla Allâh (14:22-23) sin que medie la menor referencia a un nuevo sujeto: «(Habla el Shaitân) Yo reniego (*kafartu*) de que me asociarais a Allâh en otro tiempo, ciertamente los inicuos tendrán un castigo doloroso / Y son introducidos (ahora es Allâh el que habla) a los que conmigo se afirman y actúan sanamente en jardines…». [13] En tan sólo las catorce primeras aleyas de la *sûra* 55 se pasa de hablar de Allâh en tercera persona ("Él") a hablar Él mismo en primera persona del singular ("Yo"), y luego del plural ("Nosotros"), para volver por fin al "Él" del principio.

Quizá por no comprender la trascendencia de este aparente caos expositivo decía Carlyle que el Corán era el libro más farragoso, aburrido y peor escrito de todos los tiempos, y que dudaba deque nadie pudiera leerlo entero a no ser por alguna clase de imperiosa obligación. Huelga argumentar contra lo que Carlyle dijo tras su lectura de un Corán traducido al inglés con los pobres recursos que había en su tiempo para hacerlo, sin la ayuda que se obtiene de conocer a alguno de los íntimos de Allâh y sin una experiencia de Islâm real en su vida. La mayoría de los conocedores del árabe clásico, sin embargo, se han posicionado justo en las antípodas de Carlyle; por ejemplo, Savary afirmará: «Si este libro, ensalzado en todo el Oriente por la perfección de estilo y la magnificencia de sus imágenes, nos parece plano y aburrido sólo puede culpabilizarse al traductor».

Lejos de carecer de belleza, según nuestros cánones, por el hecho de no obedecer a una lógica expositiva más ordenada, estamos ante el milagro de la preservación de una palabra antigua que surge así, hechizando al que la escucha, y que luego no es retocada ni elaborada literariamente. El carácter oral del Corán –y era muy importante no perder este carácter en las revelaciones– se comprueba en estos cambios de sujetos, en la falta de concordancia de las formas verbales, en el desorden cronológico de la exposición de la Historia bíblica,[14] en las frases inacabadas, en el lenguaje entrecortado… Véase, por ejemplo, la *sûra* 26 aleya 208 y sucesivas: «Pero no destruimos ciudad sin que para ellos hubiera amonestadores / recuerdo / y no fuimos injustos / y no les hicieron bajar los

demonios / y no les incumbe a ellos / y no pueden / ciertamente, ellos de la audición destituidos» (26:208).[15]Está completamente rota desde un punto de vista lógico o gramatical. Tal vez porque el que la estaba transmitiendo estaba igual de roto por dentro. [16]El Corán es uno de los libros más fascinantes al que puede asomarse una mente humana, al menos tan fascinante como la propia mente humana.

La ininteligibilidad última del lenguaje coránico –frente a los intentos de transformar todo texto sagrado en papilla intelectual de Nueva Era– es, para nosotros, prueba de su originalidad y autenticidad: «¡Por las que arrancan ahogando! ¡Por las que ágilmente se mueven moviéndose! ¡Por las que fluyen fluyendo, y se adelantan adelantándose y deciden el asunto!» (79:1-5).[17] O «¡Por las enviadas en oleadas y que soplan tempestuosamente soplando! ¡Por las que se expanden expandiéndose y separan con decisión separando, y son depositarias de un Recuerdo!» (77:1-5). [18]Más importante que el hecho de comprender el Corán, para los musulmanes, es el hecho de no comprenderlo siempre o completamente.

El Corán contiene verdaderos *mondô*, revelaciones que hoy en día para nosotros tienen un sabor más oriental, más esquivo a la lógica occidental, como la de 17:49-50, en la que le preguntan a Muhammad: «Cuando seamos huesos y trizas ¿seremos resucitados con una creación nueva?»,[19] y Allâh le contesta al Profeta lo que ha de contestar: «Di: Sed una piedra o un hierro, o cualquier criatura de lo que más se engrandece en vuestros pechos».[20] ¿Qué significa esta respuesta? Si no es una completa ruptura del discurso lógico, como lo es el *mondô* o el *kôan*, nos confesamos incapaces de interpretar las claves de su comprensión.

Nos centraremos por tanto en el Corán. Nuestra investigación empieza y acaba en él. Así pues, es defensa rendida la que hacemos de la importancia de la lengua árabe para llegar a la raíz última del Islâm de Muhammad. Pero, no nos confundamos, el árabe sin sensibilidad no nos dará ninguna respuesta. El árabe sin sensibilidad no es la lengua del Corán. Una cosa es el árabe y otra bien distinta la mediocre realidad intelectual de muchos países araboparlantes en la actualidad. Tratar de conocer el Islâm yéndose a Arabia o a Yemen a sufrir la estrechez mental salafí supondría un gran error. No es un problema sólo de hoy. Ya dice el Corán que «los árabes son los más grandes cafres, los más hipócritas y los más propensos a ignorar los límites revelados por Allâh sobre su Enviado» (9:97).[21] Quien quiera acercarse al significado de las palabras que descendieron en la Revelación a Muhammad, debe estudiar árabe, pero sin confundir la cultura o las costumbres del país donde lo estudie con el propio Islâm. El mundo islámico presenta en la actualidad una pluralidad de expresiones distintas que van desde lo fascinante a lo rayano con el horror. De una cuidadosa elección del destino de nuestro viaje dependerá en una alta medida las conclusiones a las que lleguemos.

Un grado no menor de prudencia necesitaremos si queremos aprender sobre el Islâm en las facultades de filología árabe. En rigor, el Islâm no puede convertirse nunca en una asignatura de estudio. El aprendiz de arabista debe saber con qué realidad última está queriendo trabajar. Si seducido por el perfume del Islâm te acercas a él sin terminar de adentrarte en su corazón –que no es el árabe sino la Revelación coránica– y te asientas

en sus alrededores, a un paso de entrar pero siempre fuera, no es raro que tras un tiempo esta experiencia frustrante termine por trastornarte. Una gran cercanía que a lo largo de los años no ofrece nada es una experiencia demasiado terrible para el corazón humano. El Islâm es un laberinto cuya única salida está dentro.

Eso no es todo. Puesto que las traducciones árabes al castellano nos llegan cristianizadas es importante ayudarse de otra lengua semítica que contenga las mismas raíces que el árabe y que haya sufrido una mejor suerte en la traducción. Convendrá completar nuestros estudios con una inmersión a fondo en la Revelación bíblica. El *îmân* será asimilándolo a la *'emuná*; igual podría decirse de la *baraka* árabe y la *berâkâ* hebrea, etcétera. En muy pocos casos, como el del *quds* del Islâm y el *qodesh* hebreo o –todavía más– el de la *shejiná* judía y la *sakîna* del Islâm habrá matices diferenciales que haya que tratar con la debida precaución. El judaísmo es la madre del Islâm, y quien no reconoce su filiación se hace bastardo a sí mismo. El hecho de que en la actualidad estemos asistiendo al genocidio del pueblo palestino a manos del Estado de Israel no debe disuadirnos de usar las fuentes judías. Más bien al contrario. Los judíos que no sean cómplices de este nuevo holocausto, en el que la víctima de antaño se ha vuelto verdugo, incluso verán con cierta complacencia cómo buena parte de su vía tradicional sobrevive en parientes no tan lejanos, en los descendientes de Ismael "el bastardo" de Abraham, ahora que la casa está siendo devastada por algunos de sus propios hijos.

6. CONCLUSIÓN

Visto todo lo anterior estamos en condiciones de dar una respuesta afirmativa a la pregunta de si puede saberse cómo era el Islâm del profeta Muhammad. Pero sólo mientras el Corán siga ahí intacto, revelado –no "inspirado"–, mientras usemos para su interpretación una metodología hermenéutica rigurosa que explique el Corán desde el Corán, con cautelosas apoyaturas en el *ḥadîz* (dichos de Muhammad), que nunca deberán contradecir el Corán, usando el árabe pero también el hebreo, y mientras el trato con los musulmanes de la *umma* sea como hasta ahora una experiencia de inmersión –sin necesidad de muchas explicaciones– en la *baraka* aún activa de Muhammad. Es con la *umma* con la que aprendemos los comportamientos elementales, la *'ibâda* imprescindible para que de lo que hablemos no sea un fósil más del pensamiento. Si la Revelación no está viva, su exégesis es la disección de un cadáver. El Islâm es lo que se experimenta. Sin *suÿûd* no entras en el mundo de Muhammad. No entras, en realidad, en el mundo; en ninguno de los mundos de la realidad.

1. LA DOGMÁTICA

El Islâm de Muhammad: una tradición religiosa sin dogmas

1.1. AL PROFETA MUḤAMMAD LE DESAGRADABA LA TEOLOGÍA

Muḥammad tenía motivos sobrados para rechazar las elucubraciones teológicas. Las querellas dogmáticas del cristianismo oriental eran un escándalo en la Arabia de Muḥammad. Los cristianos se perseguían entre sí, se encarcelaban o se desterraban unos a otros el sentido que había que darle a la palabra *omousios* o *physis*. Siempre en permanente disputa, sabelianos y docetas (que negaban la naturaleza humana de Jesús), arrianos que rechazaban su divinidad, eutiquianos, jacobitas y monofisitas (que negaban su doble naturaleza), nestorianos que creían en las dos personas, marianitas y coliridianos (que adoraban a la Virgen María), antidicomarianitas que negaban su virginidad perpetua, judeocristianos, nazarenos, ebionitas, antijudíos marcionitas, gnósticos, valentinianos, basilianos, carpocracianos, racucianos, etcétera.[22]Respecto a la situación lamentable que la teología había generado entre los cristianos en la Arabia de Muḥammad, concluye el arabista Dermenghen:

> Un alma recta, simple, como la de Muḥammad, comulgando en las verdades que ha hallado en el fondo de sí misma en la gran soledad del desierto y de la montaña, siente que la religión es algo más que una especulación abstracta o una elegante disertación. La verdad no se racionaliza, se vive. Cada uno representa a Allâh como puede; pero lo importante es sentir su realidad y someterse a Él.[23]

De ahí nace el rechazo que los musulmanes sienten por la teología y las especulaciones religiosas. Para nosotros, la teología nunca es completamente inocente, y la cábala con demasiada facilidad puede llegar a no serlo. Frente a las sutilidades intelectuales de judíos y cristianos respecto a lo sagrado, que nos distraen o que no nos conducen a ninguna parte, el Corán nos remite una y otra vez a la claridad de un mensaje ético: «No hay nada de vuestras fantasías ni de las fantasías de la Gente del libro: quien obre mal será castigado por ello» (4:123).[24]

Ya es significativo que, en árabe, un "teólogo" se diga, literalmente, igual que "charlatán" (*mutakallim*). Lo más parecido a una teología que ha habido en el Islâm es el *'ilm al-kalâm* (ciencia del *kalâm*) y surgió a partir de mediados del siglo VIII, por influencia griega y cristiana, en el contexto de controversia con otras religiones, cuando los musulmanes hubieron de razonar intelectualmente sus certezas. Entonces, incluso se llegó al absurdo de "defender la existencia de Allâh" frente a dualistas (maniqueos y otros), dahríes, seguidores de religiones indias como el budismo y contra los intelectuales que menos simpatizaban con el nuevo Islâm triunfante, que proliferaban en los inicios de la época 'abbâsí, en un medio en el que las influencias griegas, iranias e indias eran muy importantes.

Una cosa es el diálogo interreligioso y otra bien distinta este tipo de discursos propios de la ciencia del *kalâm,* que nunca han gozado de demasiada estima entre los musulmanes y por lo general se consideran una pérdida de tiempo, cuando no claramente nocivos. Las disquisiciones del *kalâm* fueron un intento –más bien poco acertado– de razonar esas ideas-fuerza, estas certezas elementales del musulmán, y fuera de su tema central no obligaban a nadie, siendo sólo desarrollos condicionados por las circunstancias. Sin ir más lejos, las tres cuartas partes de los musulmanes sunnitas, que pertenecen a la escuela jurídica de los hanbalíes, rechazan tan tajantemente el *'ilm al-kalâm*, que algunos de sus seguidores llegaron a destruir la sepultura de al-Ash'arî, que es tal vez el teólogo que en la historia del Islâm ha conseguido recabar un mayor consenso entre los musulmanes.

El conocimiento de Allâh es estrictamente individual y fruto de una práctica. Una práctica que, sin duda, des-en-cadena ideas, pero estas ideas no pueden ensamblarse en un sistema de pensamiento. Lo teórico del Islâm es estímulo a la acción o es un estorbo. Las primeras explicaciones que se te dan son sólo una motivación al proceso que estás a punto de iniciar; y otras explicaciones que vas encontrando luego no son "discurso" sino *dzauq* ("saboreo"). Todo discurso enfría a Allâh. El Islâm no perturba al hombre con teologías; lo somete fácticamente: lo invita a hacer *suÿûd* (a postrarse físicamente). Le hace entender el Islâm con su cuerpo, porque el ser humano tiene muchas inteligencias en su cuerpo. Todos nuestros sentidos deben someterse a lo que los supera, sin definirlo, sin determinarlo. Si cada uno de nuestros sentidos hace *suÿûd* por separado, el corazón –que es donde vierten sus aguas los sentidos– acaba en estado de completo Islâm.

El Conocimiento no es previo a comportarse como un musulmán. Primero actúas como musulmán con lo que sabes, aunque no sepas nada. «Si no sabes nada de nada, todo lo que sabes es Islâm», decía un maestro sufí. Así pues, avanzas con lo que eres y con lo que sabes, y luego –si lo precisas– comienzas a desaprender muchas cosas. Porque cada certeza tuya cierra un universo. La certeza en el fondo proviene de la fe. La fe clausura espacios y la incertidumbre los abre. El Islâm va a querer abrir la incertidumbre del todo. Cuando no te queda nada con que conocer a Allâh, sólo entonces es cuando te sumerges de verdad en Él. Los sufíes han sabido trabajar bien desde este nivel de discurso. Una célebre sentencia de los sufíes dice: «*iÿ'al min ÿahlika mallaku amrika*», traducible por: «Haz que tu ignorancia reine sobre tu mundo». Se trata de ir derribando con la ignorancia las certezas del mundo. El profeta Muhammad invocaba a Allâh diciendo: «*Allâhumma,* aumenta mi perplejidad (*haira*)».[25] La perplejidad es lo absolutamente humano. Se llama a Muhammad "el Profeta iletrado" (*ummî*) porque va a Allâh desnudo de toda erudición; el analfabetismo es en Muhammad lo que la virginidad en Mariam: esa matriz vacía previa a la recepción de la Palabra.

La mejor producción del pensamiento islámico no surge en el ámbito de la teología ni tampoco de la filosofía (que de alguna forma está en la base de la teología). Surge dentro de la experiencia mística. Sólo en la experiencia mística el conocimiento tiene la humildad de no presentarse como el pensamiento definitivo de una criatura definitiva, sino como el pensamiento de una realidad abierta al devenir –el ser humano– sobre una

realidad abierta al devenir –el mundo–. Un pensamiento vivo porque habla de aquello de que se compone la vida. El Profeta permitió que la gente se expresase en estas materias con una absoluta flexibilidad. En cierta ocasión, por ejemplo, Muhammad preguntó a una anciana que dónde estaba Allâh, y ella respondió que estaba en el cielo. Muhammad no matizó lo más mínimo, ni añadió nada a lo que esa buena mujer contestó. La actitud del Profeta era la de no confundir a la gente con sutilezas que muchas veces no son más que retórica y vanidad, y aceptar de cualquiera las intuiciones elementales que iba adquiriendo con la experiencia de Allâh, sin indagar más.

No hay certezas teológicas que enseñar en las madrasas, porque cada uno por sí mismo aprende la forma de relacionarse con Allâh según se incline su naturaleza. No se le exige al musulmán el conocimiento de ninguna Verdad, sino el esfuerzo por transformarse a sí mismo. El *Shaij* al-'Alawî –tal vez el último gran maestro espiritual del Islâm– decía que el conocimiento de sí mismo era de más importancia que el conocimiento de Allâh. El Islâm te enseña a rastrear esa realidad que se ha despertado en ti y que te importa más que tu propia vida, y a la que llamamos "Allâh", porque así la llamó el profeta Muhammad. Allâh, que no es un conocimiento objetivo; es un nivel de realidad al que ir tendiendo, o quizá todos los niveles de la realidad con los que irse imbricando. Si, en el peor de los casos, Allâh fuera una verdad, sería una verdad que se crearía a partir de nuestra intención por descubrirla y con los contenidos de nuestros propios descubrimientos. «Yo soy lo que mi siervo piensa de mí», dice Allâh de sí mismo en un conocido *hadîz qudsî*. [26] El Islâm no enseña ninguna Verdad sino un cúmulo de inconcebibles, de imposibles gnoseológicos, para abolir el pensamiento lógico. A Allâh no se lo racionaliza sino que lo integras: Allâh te destruye en mil millones de pedazos en cada instante y acto seguido te recompone de nuevo. Vivir eso es asumir tu condición de "hijo del instante" (*ibnu-l-waqt*). No hay nada que saber, nada que explicar. Cabalgas el tigre de la existencia como si montaras en una nube. Se trata de ir puliendo tu conciencia de la unidad de Allâh hasta que puedas saborearla…

Por eso, el ateísmo es un fenómeno específicamente occidental: porque es sólo al occidental al que se lo ha obligado a aceptar unas verdades de fe a cambio de la salvación de su alma. Y, mientras los cristianos pueden llegar en un momento de sus vidas a convertir sus intuiciones acerca de lo divino en un problema, un problema de fe, un desasosiego existencial,[27] el musulmán no sabría ni cómo empezar a tener una crisis de fe. Ni por imitación. Los pocos ateos que se dan en tierra de mayoría islámica son diferentes: usan los mismos argumentos que los ateos occidentales, a los que imitan, pero se han saltado la angustia existencial. Han ido directamente del sensualismo del mundo de Muhammad al sensualismo del materialista, sin pasar por el nihilismo o el existencialismo.

El ateísmo sólo tiene sentido cuando Dios es una idea. Para los que sienten que Allâh es el fundamento de la realidad y lo que da hechura a todo lo que existe, negarlo es tan absurdo como negar la liquidez del agua, el negro de la noche, o la consistencia de la piedra. Allâh es para nosotros la realidad misma que nos estructura y nos sostiene; no una entelequia mental sostenida por dogmas incomprensibles. El ateísmo en el Islâm es

de una pura artificiosidad, porque en el Islâm la negación de Allâh supone algo tan irracional como declararse negador de la sensación. En el Islâm, negar a Allâh es negarse a sí mismo la corporalidad. El hecho de la cosa en sí ante nosotros es el principal argumento que tenemos para la constatación de Allâh. A pesar de que el mundo se nos represente inconsistente, ahí está. Y ese "ahí está" es para el musulmán de una fuerza indescriptible. El mundo nos llega como una serie de realidades que nos provocan mociones interiores, nos llega como una serie de relaciones que a pesar de ser pura contingencia son completamente insustituibles, completamente inevitables, completamente *hechos en sí*.

El musulmán no necesita de la teología porque tiene un cuerpo para relacionarse con Allâh. Eso no quiere decir que no pueda haber –y de hecho haya– confrontación entre los musulmanes por razón de sus diferentes experiencias de Allâh; lo que sí es infrecuente es que a alguien por sus ideas se le niegue la condición de musulmán. Se da una curiosa (y espeluznante) contradicción, que tiene su particular lógica dentro de lo demente. Los musulmanes pueden –llegado el caso– condenarte a muerte o matarte bajo la acusación de "hereje" (*çindîq*), si consideran que tus palabras están causando un caos social; pero no te pueden negar la condición de "musulmán". El orden social ha sido puesto en sus manos, pero no el juicio sobre la conciencia de ningún ser humano. Se cuenta que cuando al-Hallâÿ estaba ya en la cruz, ajusticiado por "hereje", se oyó la llamada a la oración (*adzân*) y dijo a sus verdugos: «¡Eh, que todavía estoy vivo…! ¡Tengo que hacer la *salât*!». La lógica de al-Hallâÿ era aplastante, así que lo desclavaron. A ninguno de sus verdugos se le ocurrió argumentar: «No puedes hacer la *salât* porque estás siendo ajusticiado por hereje». En el Islâm no hay nada parecido a una excomunión. Así que hizo la *salât* en la fila junto con sus verdugos y, en la petición a Allâh que entonces hizo, dijo: «Ellos hacen lo que deben hacer y yo he hecho lo que debía hacer». Cuando acabó el tiempo de la *salât* lo volvieron a crucificar. En el fondo de la acusación de "herejía" a al-Hallâÿ en realidad se encontraba la denuncia de ilegitimidad que desde hacía años llevaba haciendo a la política de los sultanes. Pero lo que ha trascendido como motivo de su ajusticiamiento es que fuera por las calles de Basra diciendo *Ana al-Haqq*: «Yo soy lo Real», que es uno de los Nombres de Allâh. Lo tomaron por loco durante años, lo encarcelaron el tiempo que pudieron (sin tener que dar muchas explicaciones), y finalmente adoptaron esta solución como la menos mala para preservar la armonía social. Porque el Islâm no es la adscripción a un credo, ni un sistema filosófico, sino una forma de estar en el mundo, y eso quiere decir una forma de comportarte en tu sociedad. Desde entonces, muchos musulmanes piensan que al-Hallâÿ fue uno de los más grandes íntimos de Allâh que ha tenido el Islâm, otros que estaba loco, y algunos piensan que las dos cosas.

1.2. EN EL ISLÂM NO HAY "DOGMAS" NI UNA "DOCTRINA DE FE"

Para entender la afirmación que encabeza este epígrafe debemos hablar antes de qué son los dogmas o la doctrina de fe, según la Iglesia católica, ya que es éste el referente que estamos empleando para interrogar al Islâm. Extraemos de fuentes eclesiásticas el siguiente fragmento:

> "Dogma" proviene de la palabra griega *dokein* y vemos que se usa, algunas veces, en los escritos de los autores clásicos antiguos para significar una opinión o lo que parece verdadero a una persona; otras veces, para señalar una doctrina o posición filosófica, especialmente si se trata de las doctrinas de una escuela particular de filósofos (*Cfr.* Cic. Ac. II, 9). A veces también se refiere a un decreto u ordenanza pública, que sería un *dogma poieisthai.* En la Biblia se usa, en algunos casos, con este sentido de decreto o edicto de la autoridad civil, como en Lc 2:1, donde se dice: «Sucedió que por aquellos días salió un edicto (edictum, *dogma*) de César Augusto» (*Cfr*, Hch 17:7; Est 3:3). En otros, con sentido de norma de la ley mosaica, como es el caso de Ef 2:15: «Anulando en la carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos» (*dogmasin*). También se aplica a los decretos u órdenes del Concilio Apostólico de Jerusalén: «Conforme iban pasando por las ciudades, les iban entregando, para que las observasen, las decisiones (*dogmata*) tomadas por los apóstoles y presbíteros en Jerusalén» (Hech 16:4). Entre los Padres más antiguos se acostumbraba declarar dogmas a las doctrinas y preceptos morales enseñados o promulgados por Jesús o por sus Apóstoles. De acuerdo a la doctrina contemporánea de la Iglesia Católica Romana, un dogma es una proposición de fe o de moral revelada por Dios, transmitida por la tradición apostólica, y propuesta formalmente por la Iglesia a los fieles, sea por la autoridad papal, por un concilio o simplemente por el magisterio ordinario de la sucesión apostólica de los obispos. La creencia en los dogmas de fe es condición indispensable para la pertenencia a la Iglesia cristiana; de acuerdo al principio de *extra ecclesiam nulla salus* («No hay salvación fuera de la Iglesia»), se considera que la aceptación integral de los dogmas contenidos en el Catecismo es *conditio sine qua non* para la salvación del alma.

Hasta ahora, la Iglesia católica ha declarado 226 dogmas de fe. Vamos a hacer una relación de estos en notas al final.[28] En el Islâm la inexistencia de una Iglesia hace imposible la definición de dogmas. Es la *umma* en su conjunto, la comunidad de los musulmanes, la que de una forma general siente que las expresiones sobre Allâh de unos u otros son Islâm o no lo son. Y sí es cierto que hay quienes van quedando fuera de la *umma*, o que incluso se los ve como corruptores del camino de Muhammad (*dîn*), pero no por la decisión de nadie en concreto, sino por una especie de sensibilidad colectiva coincidente en la inmensa mayoría de los que siguen esta vía. Como explica Karen

Armstrong:

> Al igual que en el judaísmo, no existe un culto a la ortodoxia en el Islâm, donde ideas y conceptos sobre Allâh son esencialmente asuntos privados. De hecho, el Corán muestra recelo acerca de la especulación teológica, que considera una mera proyección humana y una realización de deseos subconscientes. Esta forma doctrinaria de pensar, aplicada a la realidad trascendente de Allâh, sólo puede ser conjeturas (*zann*): el hábito de hacer conjeturas ociosas sobre asuntos inefables ha dividido a las Gentes del Libro en sectas enfrentadas. En lugar de promover la ortodoxia o las enseñanzas correctas, tanto el Islâm como el judaísmo hacen hincapié en la ortopraxia, una práctica religiosa tradicional común. En el Corán, un "creyente" no es aquel que ha aceptado una lista de proposiciones, como los distintos credos o los treinta y nueve artículos. Creyente es quien ha adquirido una aprehensión inmediata y sobrecogedora de la realidad divina, a la que se ha entregado.[29]

Efectivamente, Karen Armstrong ha dado de lleno en la diana. A los musulmanes –ni siquiera a los conversos– nadie les dice qué deben creer para sentirse musulmanes. La *shahâda* (el testimonio del musulmán) se le toma a cualquiera que desee hacerla; sin que tenga que demostrar conocer nada del Islâm o tener las mejores intenciones. El profeta Muhammad incluso aceptaba en su comunidad a los hipócritas cuyos corazones conocía bien. Porque el Islâm es un asunto de Allâh y sólo Él conoce los caminos por los que se va abriendo paso en los corazones. Incluso la *shahâda* por motivaciones dudosas, como la de casarse con una musulmana, no es jamás puesta en tela de juicio. Todo esto marca una diferencia fundamental entre otras tradiciones religiosas que exigen al converso demostrar que se conoce algo de aquello a lo que uno va a convertirse. La afirmación de que *lâ ilâha illâ -llâh, Muhammad rasûlu -llâh*,[30] en árabe –y sin la menor obligación de adscribirse a una interpretación concreta de las muchas que existen de esta doble aserción– más que un dogma va a actuar de clave de paso a partir de donde empezará a desenvolverse tu vida como musulmán. Porque la condición de musulmán, igual que no te obliga a creer nada –como ya se irá viendo–, sí te exige una serie de obligaciones –vamos a decir– éticas, higiénicas y rituales.

Los arabistas traducen la palabra *shahâda* como "profesión de fe del musulmán". Pero esta traducción, considerando que en el Corán Allâh hace *shahâda*, no tiene sentido. Igual que hacen *shahâda* los ángeles (*malâ'ika*): «Hizo la *shahâda* Allâh de cómo no hay Dios que no fuera Él, y los *malâ'ika*» (3:18).[31] ¿Qué fe puede pedírsele a Allâh o a los ángeles? No, no hace falta fe para hacer una *shahâda*; simplemente hay que estar dispuesto a ser testigo de la realidad tal como la experimentas.

Del mismo modo que se dice que la *shahâda* es la "profesión de fe del musulmán", se dice que la *'aqîda* es la "Doctrina de fe del musulmán". El término *'aqîda* deriva del verbo *'aqada-ya'qidu*, "atar, hacer un nudo".[32] A partir de esta significación básica se van derivando otras, como "formalizar un contrato, comprometerse, pronunciar un

juramento, establecer una alianza, tomar una resolución". La expresión coránica con la que se aconseja estrechar los vínculos sociales en 3:103, aunque utilice otra raíz trilítera (ʻ-S-M), no se entiende si no es en la misma línea que *ʻaqada*: «Ataos con la cuerda de Allâh como una comunidad y no os separéis» (3:103).[33]

En el Islâm, la *ʻaqîda* define un modo de ser más que la formulación teórica de unos principios. De hecho, no es un término específicamente "religioso". En árabe moderno, el término *ʻaqîda* se emplea en campos distintos, como la filosofía, la política, la economía, etcétera. Se ha convertido en un tecnicismo al servicio de muchas especialidades, teniendo un significado específico en cada una de ellas. Por ejemplo, si nos referimos a un pensamiento político, tiene el sentido castellano de "ideología". Todos aquellos puntos en común que sean capaces de conglomerar en torno a sí a un grupo humano es una *ʻaqîda*. Un *ʻaqd* es un acuerdo. Por eso de que debe aunar al mayor número de personas en torno a sí, la *ʻaqîda* del Islâm se caracteriza por su moderación, lo que se llama en árabe *ʻaqîda wasaṭ*, estar en medio de posturas extremas.

Y, por más que hayan evolucionado las posturas del cristianismo, si no aceptas una serie de dogmas de la Iglesia vaticana o de la Iglesia tal como era cuando la Reforma de Lutero, si no te adscribes a unas verdades de fe, la Iglesia no puede garantizar tu salvación.

1.3. EL ISLÂM NO EXIGE AL MUSULMÁN TENER FE

En el falseamiento que ha habido en este pasado siglo de lo que es el Islâm, la palabra *îmân* ha recibido una traducción envenenada al castellano: "fe", es decir, "argumento de las realidades que no se ven", en palabras de san Pablo (Heb 11,1). La fe, en tanto abandono de la capacidad racional en asuntos de los que depende nuestra existencia, es el síntoma de una enfermedad grave en la inteligencia y la voluntad del ser humano. La fe, la creencia, parte de un miedo real, el que nos produce el vértigo de la apertura incesante a Dios; pero en lugar de sostener ese miedo y vivir en el borde del precipicio, aceptamos que los estamentos clericales nos canjeen ese miedo por poder. Los sacerdotes, que deberían estar al servicio de los fieles, acaban apoderándose de la llave que abre y cierra la posibilidad de encuentro con lo sagrado, usando el misterio como argumento de fuerza.

Para el musulmán el "argumento de fe" es un abuso de poder. ¡Qué significativa esa conversación entre el *Shaij* al-'Alawî y un misionero en la que éste trataba de explicarle el misterio de la Trinidad! Por más argumentos que el católico esgrimía, el *shaij* no acababa de comprender cómo tres personas distintas podían ser *un solo* Dios verdadero. Finalmente, el misionero creyó encontrar el argumento definitivo: «No lo entiende porque no puede comprenderse con la razón. Es un misterio». «Si es un misterio –contestó el *shaij*– y no puede comprenderse con la razón, vaya a predicárselo a los locos, que son los únicos que le entenderán». La lógica del musulmán es que su capacidad de experimentar la realidad hasta sus últimas consecuencias no tiene que verse limitada por una serie de dogmas preestablecidos.

En las páginas que siguen intentaré mostrar que ni el Corán ni el profeta Muhammad pidieron fe a nadie para que se considerase musulmán o musulmana, y que al Islâm sólo le concierne que tu modo de comportarte se ciña a unos parámetros éticos, liberándote de la necesidad de atrincherarte en una serie de dogmas. En definitiva, antes de concluir el libro deberá haber quedado claro que el Islâm de Muhammad no fue una dogmática, sino una ética.

Comenzamos, pues, yendo al Corán, para comprobar si en el contexto donde aparecen las aleyas relativas al *îmân* no cuadra la traducción "fe". Son cientos las concordancias coránicas que hay que comprobar. Pero, muy pronto, aparecen dos que nos hacen sospechar que la intuición que nos guía tiene sentido:

> 1) En 40:7 se dice que aquellos que transportan el Trono tienen *îmân* con su Señor. [34] Considerando que "los que transportan el Trono" son los ángeles… ¿para qué necesitan los ángeles tener fe.
>
> 2) En 27:13-14 se dice que los *kâfirûn* (los que toman una postura activa contra el Islâm, contra el Corán y contra Muhammad) «estaban seguros de que los signos de Allâh eran ciertos, a

> pesar de que los negasen». [35]Por tanto, los musulmanes y los *kâfirûn* en tiempos del Profeta compartían la certeza de que los signos que mostraba el Corán provenían de Allâh, y sólo los diferenciaba la actitud que tomaban a raíz de esa certeza. Al parecer, ni los musulmanes ni los *kâfirûn* necesitaban tener fe en esos signos, porque tanto unos como otros los tenían por ciertos. El *îmân* no es, en consecuencia, *por lo que crees* en los signos [eso sería justamente la "fe"], sino *la actitud que tomas* cuando tienes constancia de ellos. [36]

Para saber qué puede ser el *îmân,* eso que en los diccionarios se nos dice que significa "fe", no hay como dejar hablar a las propias palabras acerca de sí mismas. Ya explicamos en la introducción que ninguno de los términos de que se compone la familia *hamça-mîm-nûn* responde a la idea de "aceptar verdades que no se pueden comprender racionalmente": *Amân*, [37] *amîn*; [38] *amâna*, [39] *amn*… La conclusión se nos impone por sí sola: cualquier cosa que sea el *îmân* no tiene que ver con la creencia o la fe en dogmas ni verdades de fe, sino con la confianza, la protección, la seguridad en algo o alguien de lo que tenemos una experiencia. Podemos entender el *îmân* como una seguridad que logramos cuando seguimos la vía concreta de Muhammad; en ese estado de protección tiene un papel trascendental aquello *con* lo que nos protegemos. Y eso *con* lo que nos protegemos es elección nuestra, pero no invención nuestra. Son realidades que están ahí y de las que tanto los *mu'minûn* como los *kuffâr* tienen una experiencia. Los cognados de la trilítera en hebreo y arameo se refieren inequívocamente a la *firmeza* que uno logra cuando se protege de una forma concreta. El *îmân* no es para salvarte, sino para sobrevivir. Dice el profeta Isaías en la Biblia: «si no teneis *'emuná*, no permaneceréis» (Is. 7:9). Las traducciones más aceptables de *al-ladzîna âmanu bi*… serían "los que se fortalecen con", "los que se protegen con", o "los que se afirman con".

No es que creas en una serie de realidades sobrenaturales y éstas te canjeen esa fe por seguridades, sino que de hecho has empleado correctamente unos medios instrumentales para lograr esa firmeza, y el uso de esos medios es lo que señala precisamente la partícula *bi*.[40] Para llegar a instalar una dogmática en el Islâm ha habido que manipular la importancia de las partículas que cambian el sentido del verbo *âmana*.[41]

Dos citas coránicas suelen reunir el repertorio de realidades con cuyo *îmân* nos reafirmamos: Allâh, sus ángeles, sus Libros Sagrados y sus profetas (2:285),[42] o bien: Allâh, Muhammad, el Corán, las revelaciones anteriores, sus ángeles, sus profetas y el Último Día (4:136).[43] Hay más citas coránicas relativas a otras realidades (o a otro modo de referirse a ellas) con cuyo *îmân* nos protegemos. [44] Pero ninguna de ellas hace referencia al Fuego, al Infierno. Si el *îmân* fuera "fe", el Corán también debería decir en algún momento que tenemos fe en la existencia del Infierno, o del Fuego. Ni una sola vez se usa en el Corán el verbo *âmana* aplicado al Fuego, porque eso tendría tan poco sentido como estar diciendo que proyectamos nuestra confianza en el Fuego para protegernos. *Ana âmantu bi -n-nâr* sólo podría decirlo el Shaitân o alguno de los *ÿinn* porque, debido a su naturaleza ígnea, puedan encontrar su protección en el fuego.[45]

Seguimos profundizando en la inexistencia de una idea de "fe" en el Islâm. Los verbos árabes que gravitan en torno a la noción de "creer" –y cuyas órbitas debemos despejar o no– son los siguientes: 1) *amina* (sustantivo: *amn*, *amân*), 2) *ammana* (sustantivo: *ta'mîn*), 3) *âmana* (sustantivo: *îmân*), 4) *fakkara* (sustantivo: *tafkîr*), 5) *i'taqada* (sustantivo: *'aqîda*), y también, modernamente, el derivado *i'tiqâd*), y 6) *zanna* (sustantivo: *zann*). Y las traducciones más adecuadas para estos verbos serían: 1) *amina*: "estar seguro con, sentirse a salvo de"; 2) *ammana*: "hacer que alguien esté tranquilo, a salvo, seguro"; 3) *âmana*: "afianzarse mediante algo o alguien"; 4) *fakkara*: "pensar, reflexionar", 5) *i'taqada*: "acordar que algo es cierto", y 6) *zanna*: "opinar, parecerle a uno, sospechar, pensar mal de algo o de alguien".

Cuando un arabohablante quiere referirse a una creencia que no tiene respaldo en la experiencia (y por tanto innecesaria para la vida), es decir, lo que sería "una verdad de fe", usa este último verbo (*zanna*). En realidad, la "fe" en árabe sólo podría definirse como *al-qaulu bi gairi -l-ma'lûm,* "afirmar lo que no se sabe", aquello de lo que no tienes *'ilm*, que es un conocimiento basado en lo que se ha vivido. Si, por ejemplo, estamos hablando de un cristiano y queremos traducir al árabe la frase "él tenía fe" en lo que sea, en que el vino se convierte en la sangre de Cristo durante la misa, el musulmán arabohablante traducirá *Qâla mâ lam ya'lam*, que literalmente significa "Hablaba de lo que no tenía conocimiento por la experiencia".

Sabemos que en nuestra vida hay muchas cosas en las que creemos sin que hallamos tenido de ellas una experiencia y que no son necesariamente material desechable, porque forman parte de nuestra cultura o de nuestra peculiar manera de afrontar la existencia. Estamos refiriéndonos a todo un mundo de fantasía completamente inofensivo. Seríamos máquinas si todo nuestro mundo mental fuera *'ilm*. Pero hay que saber poner esas cosas en su sitio. En realidad, por sí misma, el *zann*, la creencia en cosas indemostrables y extrañas a la racionalidad, no tiene nada de malo. Sencillamente, "creer" o "no creer" en cosas para el musulmán es irrelevante, siempre que no ponga su confianza en ninguna clase de realidad que no sean aquellas que de verdad afirman nuestros pasos en la existencia, y siempre que no se haga de ello una condición para la salvación de nadie, que eso es un dogma.

Algo sobre lo que proyectas tu *îmân* no puede ser nunca un dogma. Porque no puedes protegerte con un dogma (más que de la Iglesia que lo ha inventado). Y no puedes protegerte porque no puede ser algo tuyo. En rigor, un dogma no es una experiencia de nadie, sino de la teología. El dogma puede ser impuesto y puede ser aceptado por temor o pusilanimidad. El *îmân*, no. Es algo tan personal como los mecanismos de protección que cada uno reconoce y que le funcionan. Es *a posteriori* de sus efectos como se define el *îmân*: si algo no te da firmeza es que no es *îmân* y por eso aquello con lo que trataste de obtenerla no era real. El problema de los cristianos no es, propiamente, que no tengan *îmân* con Allâh, ya que el Corán dice respecto a ellos y a muchos otros creyentes que sí lo tienen, [46] sino que junto con Allâh hacen depender su firmeza de sacerdotes, pastores, obispos y Papas, y esto los obliga a aceptar toda la doctrina que éstos generan. Las instituciones eclesiásticas no pueden proteger lo más íntimo de la persona y por eso los

estamentos eclesiásticos no tienen derecho a pedirles a los creyentes que se confíen a ellos.

El *îmân* no es la seguridad que tienes de que Allâh existe, o los ángeles, que los profetas fueron de verdad profetas, los libros revelados auténticos o la Hora por venir inexorable, sino la seguridad que esas realidades te dan y que haces compartir a otros. Nuestro *îmân* son espacios francos de seguridad y confianza que nosotros mismos hemos generado en nuestro mundo. No es algo recibido, algo pasivo, como la fe. El *mu'min* es el que da salvoconducto (*amân*) y el que lo recibe, el que deja algo en depósito (*amâna*) y el que lo guarda; es decir, el que siembra la confianza, el que actúa creando un ámbito de confianza (*amn*). El *îmân* no forma parte de "la espiritualidad" sino de la vida. Estaría más cerca de estar entre esas disposiciones higiénicas o incluso mágicas con las que hemos hecho más segura nuestra vida diaria que de ser uno más de los contenidos de la conciencia. Porque no es un conocimiento de lo trascendente, como no es requisito de la dimensión mística del ser humano: es un mecanismo de autoprotección y de protección de lo que nos importa. Sin el *îmân* el ser humano se vuelve vulnerable; tanto, que se torna incapaz de asumir el califato que le ha sido propuesto.

El *îmân* no es una cosa ni una cualidad, sino algo dinámico, una actividad. El *mu'min* sabe que está en comunicación con todo; su individualidad no lo engaña, sino que lo hace participar con conciencia de la existencia. Por esa razón no tiene miedo a confiarse, a entregarse al *amân* de Allâh, a disponer de ese *amân*. Intuimos la realidad como una ausencia de fondo a la que hemos denominado "Allâh". Al sentir ese vértigo, al saber del abismo a que nos abre nuestra realidad cotidiana, necesitamos algún mecanismo de protección, y al principal de ellos los musulmanes lo llamamos *îmân*. Es como si, más que en unos pilares, el Islâm se asentara en una especie de abismo. Lejos de presuponer nuestra credulidad, o de ser una negación del sentido común, el *îmân* es un instrumento poderoso que tiene el ser humano para afrontar el reto de Allâh, para encarar el desafío contenido en las inmensidades que presiente en lo más hondo de sí y de la existencia entera.

El musulmán experimenta que es Allâh el que está detrás de todos los fenómenos; que si el agua satisface su sed es porque es parte del *amân* de Allâh. Y así con todo. La conciencia que tiene del *amân* de Allâh llena el universo, y se confía sin reparos a lo que lo sostiene. *Îmân* es confianza en la vida, la confianza con la que vive el ser humano que quiere vivir en *fiṭra*, según la Naturaleza. Los *kuffâr* no tienen un problema de fe sino un problema de sensibilidad. No son capaces de percibir los hilos invisibles que unen a las criaturas entre sí, ni la realidad que las sustenta. Dice el Corán: «No pueden oír y no pueden ver» (11:20).[47] El *kâfir* es el que cree en la ficción del "aislamiento"; es el que busca el *amân* en las cosas –aisladas de su principio nutriente– que sólo pueden satisfacerlo parcialmente, o, por lo general, acaban defraudándolo. Eso es justamente a lo que los musulmanes llamamos "idolatría": fingir una adoración de algo aislado para en el fondo estar adorándote a ti mismo. Dice el Corán que, cuando sean convocados también los ídolos en el Último Día, éstos dirán: «No era a nosotros a quien adoraban» (10:28).[48] Efectivamente, el idólatra, bajo la excusa del ídolo, en realidad se adora a sí

mismo.

En resumen, la fe es un don personal, que recibes para relacionarte con Dios, con las personas divinas y con los santos. El *îmân* es algo que haces posible tú mismo y que te sirve para relacionarte con los demás. El *îmân* es un estado de cosas, una realidad natural, no una virtud sobrenatural; y la fe es ese detritus que la razón humana no ha podido asimilar y que, sin embargo, las castas sacerdotales le obligan a volver a ingerir una y otra vez, presentándoselo como algo imprescindible para la vida. El *îmân* no es la fe, no es la aceptación de misterios impuestos, sino que es sumergirse en la transparencia de Allâh que podemos vivir en nuestra experiencia íntima y cotidiana de las cosas. En un punto intermedio entre el *îmân* que encara a Allâh, con todo lo abismático y vertiginoso de su infinitud, y el *kufr* que le da la espalda, se encuentra la "fe", que trata de domesticar la experiencia de Dios, de reducirla a unas dimensiones tolerables para un corazón amedrentado y débil.

El musulmán no tiene fe porque no la necesita. Si afirma la existencia del *malakût* (el mundo de lo no visto) es en tanto lo experimenta, y sólo en esa medida. [49] Una vivencia profunda del *îmân* supone una apertura a la inmensidad, la solidez y la maravilla de lo que te rodea. El *kâfir* –el que carece de *îmân*– es aquel en quien ha muerto esa sensibilidad. Los corazones que están despiertos necesitan del *îmân* para fortalecerse; los cerebros que están dormidos necesitan de la fe para seguir en ese estado. El mundo actual no necesita fe, porque, en realidad, ya nos engañan con suficiente facilidad por otros medios; lo que necesita nuestro mundo actual, como en los tiempos del Profeta, son refugios, lugares de protección.

1.4. ¿QUÉ ES SER "CREYENTE"? ¿QUÉ ES SER "INFIEL"?

Mientras no se demuestre lo contrario, ambas son palabras que pertenecen a otra religión, distinta del Islâm. Los diccionarios dicen que un *mu'min* –alguien que tiene *îmân*– es "un creyente". Pero…, ¿cómo podría significar "creyente" y ser asimismo uno de los Nombres de Allâh? Efectivamente, en todos los listados de Nombres de Allâh que recoge la tradición aparece *al-Mu'min*. Por tanto, el *îmân* tiene que ser algo que tengan tanto el ser humano como Allâh. Es un motivo más para dudar de que el *îmân* sea la fe. Y un argumento más para entenderlo como esa firmeza con la que uno se protege a sí mismo y protege lo que de uno depende.

Los musulmanes del principio del Islâm nunca definían el *îmân* en abstracto, sino por acciones: *îmân* es hacer esto o lo otro. El Islâm no viene a mostrarte algo en que creer, sino un quehacer.[50] Actuando llegas a nuevas situaciones, a cambiar la realidad, que es de lo que se trata. Tener un credo, declarar que te adscribes a una serie de nociones teológicas no te mueve a nada, ni sirve a nadie para nada. Toda doctrina se hace innecesaria en una vivencia como el Islâm. El *îmân* son gestos. Gestos relacionados con la vida del grupo social. «Quien tenga *îmân* que hable bien o que se calle, que sea generoso con su vecino, que sea generoso con su huésped». [51] El *mu'min* es alguien de quien no tiene nada que temer quien está a a su lado. Eso dice el hadîz: «El musulmán [no el *muslim* sino el *mu'min*] es aquel de cuya mano y de cuya lengua su prójimo está a salvo».[52] El *mu'min* es alguien que no molesta a sus vecinos:

> Dijo Muhammad: «No tienen *îmân*. No tienen *îmân*. No tienen *îmân*». «¿Quiénes?», le preguntaron los compañeros (*ṣaḥâba*). «Quienes molestan a sus vecinos a sabiendas y no cambian de actitud.»[53]

Por su parte, el *kâfir* no es, como han traducido los arabistas cristianizantes, "un infiel", "un no creyente", "alguien que no cree en el Islâm", "un librepensador" ni "un ateo". El Corán no sólo habla del *kâfir*, también del *ÿâhil*, el *faÿûr*, el *ṭâgût*, el *fâsiq*, el *muÿrim*, el *kanûd*,[54] etcétera, todos son distintos posicionamientos del ser humano ante la Revelación. Cada uno debería recibir un nombre distinto en castellano, pero ninguno de ellos va a poder ser traducido como "infiel".[55] En cualquier caso, lo que los define no es un posicionamiento intelectual, sino su actitud en la vida; una actitud que puede ir desde gestos más o menos descuidados y que demuestran falta de sensibilidad hasta la brutalidad más manifiesta.

Para comprender el sentido de la palabra *kâfir* observemos, por ejemplo, los vestigios que ha dejado en el lenguaje de dos territorios que fueron islámicos: España y Malta. En castellano ha quedado la palabra "cafre" para designar a alguien que hace actos

vandálicos, y *kiefer* en maltés aún hoy en día sigue significando "cruel". Muhammad nunca se refirió a los *kuffâr* como aquellos que pensaban de forma diferente a él, sino como "aquellos que tienen el corazón muerto". De hecho, según el Corán, los *kuffâr* no surgen con la aparición de Muhammad, sino desde que el mundo es mundo, [56] así como los *mu'minûn* no empiezan con Muhammad, sino desde Adán.

La diferencia entre el musulmán y el *kâfir* no se establece en el plano intelectual, como tampoco en el de la fe, sino en el de la vida. La palabra *kâfir* viene del verbo *kafara-yakfur*, "ocultar", y en sí misma no tiene connotaciones negativas: ahí tenemos al *kâfir* ocultando la belleza y la trascendencia del mundo, pero también es *kafara* lo que hace el campesino cuando oculta la semilla en la tierra para que germine. Se está definiendo, pues, con *kafara* una acción y no una intención. Si bien la acción del *kâfir* es la peor que puede imaginarse. El *kufr* es cerrazón, brutalidad, insensibilidad del yo predador. Los *kuffâr* son los que «cortan lo que ha ordenado Allâh que se mantuviese unido» (2:27).[57] Los *kuffâr* son los que te dan la espalda, los que corrompen en la Tierra y cortan los lazos humanos (*arhâmakum*) (47:22). Cortar el *rahim* entre las personas es destruir un Nombre de Allâh en el mundo, ese que hace posible la sociedad humana y con ella la trascendencia:

> Atestigua 'Abd ar-Rahmân ibn 'Auf que oyó al Mensajero de Allâh decir: «Dijo Allâh: Yo soy Allâh, yo soy El *Rahmân*, he creado el *rahim*, lo he sacado de mi Nombre, con aquel que lo une, me uniré, y con aquel que lo rompe, romperé».[58]

El *kâfir* separa y rompe; desarticula la trama de la vida. Si queremos ejemplificar lo que es el *kâfir* no podremos acudir a la imagen de ese médico de *La peste* de Camus, que niega a Dios con la boca y, sin embargo, da su vida para ayudar a sus semejantes. Deberíamos pensar mejor en esos filisteos que ciegan los pozos de agua viva que fueron abiertos por Ibrâhîm (Abraham) echando tierra en ellos (Gen. 26, 12-22). La actitud del *kâfir* es ésta: ocultar la *baraka.* La actitud del *mu'min*, como hombre pacífico y pacificador, está perfectamente ejemplificada en Isaac, que reabre los pozos que cegaron los filisteos y, como quiera que los pastores de Guerar a cada pozo que abre le discuten su propiedad, Isaac no lucha, sino que se va más lejos a abrir otro nuevo pozo. Isaac abrió los pozos de Ezec, Sitná, Rejobot y Berseba. El *mu'min* es un constructor de pozos en el desierto; el *kâfir* es un cegador de pozos.

El *kâfir* es también *sâtir*: el que corre una cortina o *sitâr*. Cuando en el Corán 60:4 el profeta Ibrâhîm dice a la gente de su pueblo que no va a adorar a los ídolos, en árabe está diciendo –literalmente– que él es un *kâfir* para con ellos: *kafarnâ bikum* «somos de los *kuffâr* para con vosotros», es decir, hemos levantado una barrera que nos separa de vosotros. Tanto en árabe como en la trilítera equivalente en hebreo: la brea –en hebreo *kófer*, en su origen *kupr*– cubre el barco para impedir que le entre el agua.

El *kâfir* decide apartarse de los signos de Allâh. Dice el Corán: «Cuántas señales en

los Cielos y la Tierra. Pasan junto a ellas y de ellas se "apartan" (*a'ra<u>d</u>a*)» (12:105). [59] El Islâm te invita a acercarte a los signos. Los "signos" (*âyât*) son absolutamente todo lo existente, todas las criaturas, todas las cosas. La raíz verbal de *âya* significa "resguardarse, retirarse, dar hospitalidad, reunirse". Sean lo que sean esos "signos" de los que se habla en la Revelación, son algo que te cobija, un lugar en el que uno puede protegerse y al que puede acudir (*ma'wà*). Los versículos del Corán son "signos", aleyas, pero también el mundo está infinitamente poblado de signos que apuntan a Allâh. Tenemos que trabajar con las *âyât* no como hacemos con esas piedras que hay que partir para extraer el fósil que contienen, sino como si fueran criaturas habitables; habitar hasta en el zumbido de una mosca. La múltiple acepción de la palabra *âya* en árabe (signo, versículo, milagro) permitía concluir a los que escuchaban el mensaje del Corán que la Revelación es un lugar que nos cobija, que el mundo puede leerse, y que ambos son un milagro. [60]

Los *kuffâr* son gente que sabe muy bien qué es lo real, como lo saben los *mu'minûn*, sólo que en lugar de postrarse ante esa realidad la tratan de ocultar. Y porque saben qué es lo real, sus corazones sienten asco u horror (*shamaça*) cuando se les recuerda la unicidad de Allâh (39:45). [61] Si el *kâfir* no tuviera todos los elementos para poder postrarse ante Allâh, no tendría responsabilidad alguna al querer ocultarlo. La razón de que quieran ocultar la maravilla que ha obrado Allâh en ellos y en el mundo, en el ser humano y a través de su palabra, sólo puede deberse a que son desagradecidos. De nuevo, la arabista Karen Armstrong nos ofrece una importante clave cuando concluye que el *kâfir* «no es aquel que rehúse creer en la existencia de Allâh o que haya adoptado una teología equivocada, sino el que es ingrato a Allâh». [62] En el Islâm, no se trata de creer en nada sino de agradecerlo todo: (16:72): «¿…Es que en lo vano tendrán *îmân* y la *ni'ma* de Allâh [sus favores] negarán?». Es cuando eres desagradecido con la *ni'ma* [63] de que has sido objeto cuando necesitas poner tu confianza en lo inconsistente.

Contrastando con la postura destructiva del *kâfir*, es musulmán en el sentido propio de la palabra todo aquel cuya actitud en la vida sea la preservación de lo que hay, sepa o no que lo que está cuidando contiene algo que le excede infinitamente, pertenezca a la religión que pertenezca o no pertenezca a ninguna. El *kufr* es insolencia con la vida. Existe una arrogancia en la actitud del que no se somete a lo que lo sobrepasa, el que cree estar otorgando el sentido con sus juicios respecto a lo real. Pero se equivoca: únicamente en el sometimiento a la realidad *tal cual es* radica el sentido.

2. LA MORAL

El Islâm de Muḥammad: una moral sin pecado

2.1. EL PECADO ORIGINAL NO EXISTE EN EL ISLÂM

Para tratar de calmar la angustia que le supone al ser humano la toma de conciencia respecto de su mundo, las religiones y mitologías inventan algo así como un pecado de los orígenes. Esa toma de conciencia no se siente como una liberación de nuestra etapa animal, sino como el vértigo de asomarse al sentido. Cuando no tenemos respuestas a ese vértigo, nos vemos obligados a demonizar el pasado, a querer confesar que en algún tiempo remoto debimos de haber cometido algún error trascendental. Es entonces cuando hablamos de la Edad de Oro perdida y el "pecado original". Pero a los musulmanes se nos ha revelado que no ha habido error en el proceso que nos ha traído a nuestro estado actual de conciencia. Nuestra angustia actual no está producida por una frustración a nivel profundo en el pasado de nuestra especie, sino por una expectativa inimaginable de futuro.

La referencia coránica a ese suceso trascendental en los orígenes de la especie está puesta en boca de Allâh, quien cuenta –como excusando a Adán– que efectivamente hizo un pacto con él y que éste no lo cumplió… No, todavía más sutil: la referencia a la desobediencia de Adán es de una delicadeza propia del Señor de los Mundos: Allâh dice que Adán *olvidó el pacto*: «En verdad, hicimos previamente un pacto con Adán y él lo olvidó, pero no lo encontramos firme (en su desobediencia)» (20:115), [64] y «luego, lo eligió su Señor, volvió sobre él y lo guió» (20:122). [65] Estas dos sencillas aleyas marcan la diferencia entre un camino como el Islâm que tiene en Adán a su primer Profeta y una religión como la católica que le imputa nuestra naturaleza frágil y caída (la enfermedad, la muerte, el pecado).

Sabemos que la teología católica trata de cambiar este punto fundamental de desencuentro con la vida –con el amor a la vida– que es el pecado original. Y verdaderamente *originales* han sido algunas soluciones dadas en la teología católica más actual. [66] Pero si no te arriesgas a hacer una cirugía de alto riesgo, no sales del ámbito de lo poético. Es difícil que el cristianismo consiga sustraer de su cosmovisión la "naturaleza caída" del ser humano sin derrumbar sus cimientos doctrinales –la encarnación de Dios para redimir en la Cruz nuestra naturaleza humana– [67] y consiguientemente sus instituciones.

Confrontándose con la idea cristiana de la "naturaleza caída" del ser humano, el Islâm desde sus orígenes habló de la *fiṭra*, la inocencia última que rige desde el fondo a toda criatura. Todo lo que existe y vive es naturalmente bueno, y su mera existencia es alabanza al Señor de los mundos; en esto estaría de acuerdo el cristiano, que sólo exceptuaría de esa bondad natural universal al ser humano, que tiende al mal. Pero marcar esta diferencia entre el hombre y el resto de las criaturas es algo verdaderamente diabólico (si no es el Shaiṭân en sí mismo). Porque, acto seguido, el cristiano no se conformará con ser un hombre o una mujer, sino que tratará de cambiar su condición y aspirará a imitar a los ángeles, que no comparten con el ser humano su naturaleza caída,

y entenderá que tanto más se aleja del pecado cuanto menos le conceda a su naturaleza animal. Cuando el ser humano pretende tener unas necesidades distintas a las que tiene, cuando busca como meta la castidad o alimentarse del aire, su naturaleza le pasa factura destruyéndolo. El musulmán no pretende ser inmaculado, sino ser él mismo. Tu ser tal y como eres es la manifestación de Allâh en ti, y en esa medida es perfecto. Decía el *Shaij* an-Nûr: «Allâh quiere de ti lo que tú eres». Y lo que tú eres es tu *fiṯra*. Cuando el "yo" (la *nafs*) –dirigido por un corazón sin criterio de realidad (*furqân*)– no crece en *fiṯra*, sino que se superpone a ella tratando de crear una existencia separada y artificial, entonces el ser humano va hacia su ruina.

El Islâm es la recuperación de un presentimiento primordial y universal, que las culturas sin tradición escrita nunca tuvieron que formular ni aún menos que demostrar: todos los seres son perfectos tal como son. El que trata de alterar la naturaleza es, justamente, el *kâfir*. Ya hemos explicado que no se es *kâfir* por creer o no creer una serie de dogmas, sino por lo que se hace. El Corán define al *kâfir* como el que «se separa y se diferencia» (3:105)… [68] ¿De qué "se separa"y de qué "se diferencia"? De los otros seres humanos. El *kâfir* rompe los lazos que unen a los seres humanos entre sí y a ellos con el mundo. Así destruye la *fiṯra*, la perfección del mundo tal cual es. Por eso, en el Corán aparece el Shaitân como quien inspira al ser humano a cambiar la naturaleza de las cosas: «[Dijo Shaitân:] Les ordenaremos y cortarán las orejas de las reses; les ordenaremos y cambiarán la Creación de Allâh» (4:119). [69] Alterar la naturaleza de las cosas es el *ḥarâm* de Allâh, un espacio vedado para el ser humano. La rebelión contra la naturaleza es *ma'ṣiya*, literalmente, volverse "retorcido, complicado", y por el contrario la obediencia a Allâh es *ṭâ'a*, "deslizarse con sualivad, actuar espontáneamente".

El ser humano puede ser recipiente en el que habita ese contenido inmenso que es Allâh; el desarrollo material de esa aspiración latente que tiene por lo Absoluto. Ésta es la maravilla que nos libera de creer en nuestra presunta maldad natural, el saber que el ser humano es una construcción material sobre esa *fiṯra* en la que cabe Allâh. «Dijo Allâh: No me abarcan mi tierra ni mis cielos, pero sí me abarca el corazón de mi siervo (que es) *mu'min*». [70] Allâh no es un saber hermético del ser humano, sino aquello a lo que se inclina la *fiṯra* de todo lo que existe: lo inmensurable, lo desmedido, lo inagotable, ya sea en la desproporción del universo o en la imperceptibilidad del menor de los microorganismos. Allâh es lo abismal que hay en cada instante de vida.

El Islâm es el camino de la *fiṯra*. A veces auténticos y sinceros buscadores nos preguntan sobre el Islâm, pero quizá no se den cuenta de que lo importante no es encontrar respuestas, sino abrir puertas. Oxigenar nuestro mundo. El Islâm es abrirse; no morirse en torno a una idea, como les sucede a los que creen en los dogmas y las ortodoxias. *Fiṯra* e Islâm se corresponden. Muḥammad dijo: «Todo recién nacido está en la *fiṯra*. Son sus padres los que lo hacen judío, cristiano o mazdeo», y sus compañeros apostillaron: «… o musulmán», y él dijo: «No. El Islâm es la *fiṯra*». [71] Musulmanes es lo que somos antes de adoptar ningún credo y de proponernos ninguna meta espiritual. Los musulmanes pretendemos retomar esa naturalidad de cuando no nos creíamos nadie ni sabíamos nada. Tu vida nunca necesitó controlar los procesos por los que has ido

formándote desde niño: el Sol que te calienta, las cualidades de la comida que te alimenta, los movimientos de tu cuerpo que te hacen respirar dormido o cerrar los ojos por un resplandor…, todo funciona sin que necesite de tu contribución consciente. ¿Por qué ahora desconfías de lo que gobierna esos procesos y actúas como si fueses tú el señor de ti mismo? Confía en aquello que no necesita tu confianza para seguir manteniéndote en la vida. Al-Harîri dijo: «No acepto como *ilâh* (dios) a un Señor que pueda ser desobedecido».

Hemos estudiado ya el sentido de la palabra *âya* en árabe. El universo entero es un "signo", y cada una de sus partes es un infinito cúmulo de signos. Allâh no deja de sugerirse a sí mismo, y el ser humano presiente eso en lo más íntimo de sus entrañas, en su *fiṭra*. La *fiṭra* es la bondad, la confianza y la receptividad más primaria del ser humano. Es ahí, en esos recovecos de su ser, donde el hombre siente a Allâh. Ciertamente, sabemos que, con el paso del tiempo, el adulto va perdiendo esa porosidad natural respecto de lo más sagrado que tenía cuando era niño, y entonces el instinto nos induce a protegernos con el *îmân*. Es el instinto el que nos devuelve al Islâm. La *fiṭra* es inconsciente, pero el *îmân*, por el contrario, es un mecanismo consciente de protección, es la posibilidad de mantenernos en la inocencia cuando ya hemos dejado de ser inocentes.

Allâh se revela a la *fiṭra* en la espontaneidad y la fuerza elemental de las cosas que nos rodean. La primordialidad y la contundencia de lo que existe son el signo de Allâh. El ser humano sabe, sin necesidad de explicaciones, que él mismo es una aleya, un versículo, un signo de Allâh inexplicable pero habitable. Si el Islâm es la vuelta a la simplicidad, toda elaboración teológica –como ya hemos visto– es una corrupción de la *fiṭra*. Pensar todo esto sólo nos sirve para dejar de pensar en ello el resto de nuestra vida: hay que entrar en la pesadilla para matar al monstruo, pero luego hay que despertar.

Recuperar la *fiṭra* no es un revestirnos de lo que nos es ajeno, sino desnudarnos de lo que es artificial en nosotros. Para lograr el *îmân* están los Mensajeros de Allâh, los Profetas, las Revelaciones, que hablan al que desconfía de sí mismo y le permiten recuperar la frescura de la *fiṭra*. Los profetas son los instrumentos con los que Allâh desencadena el recuerdo (*dzikr*) mediante el que se contrapesa el olvido natural de Allâh que es llegar a ser hombre o mujer. La palabra *insân* (ser humano) evoca –más allá de los rígidos esquemas gramaticales– el *nisiân* (olvido). Se llama *mu'min* al que responde a la llamada del Profeta porque las palabras de ese mensajero resuenan en lo más hondo de su ser, las reconoce en lo que había olvidado, y se produce en el corazón un reencuentro poderoso que lo ilumina, en todo aquel que estaba predispuesto para Allâh y sólo necesitaba un estímulo. *Mu'min* es el que se abandona a Allâh, el sensible ante el desbordamiento de Aquello que lo hace ser, y ahí se universaliza él mismo, se agiganta en ese vórtice de *raḥma* (fecundidad divina) que configura todo lo que existe.

La *fiṭra* es inocencia, no bobaliconería: la construcción de la misma exige del *ÿihâd* (esfuerzo). Hablando con propiedad, la *fiṭra* de lo humano no puede ser recuperada sino construida. Si el ser humano trata de "volver a la *fiṭra*" como el que desanda lo andado e intenta ser un "buen salvaje", no logra más que su involución. El hombre tiene una *fiṭra*

que lo rige, adquiriendo en él –como en el resto de los seres– su carácter específico, y en esa *fiṯra* tiene cabida un proceso racional que no pertenece a la *fiṯra* del resto de los seres vivos.Ya veremos la importancia que el Corán y Muḥammad dan a la razón y a la reflexión, como tiene importancia la palabra, y tiene importancia la risa, todo ello constitutivo de la *fiṯra* humana.

Exonerados los musulmanes del pecado original, liberados de la culpa de haber motivado la muerte de Jesús en la Cruz para nuestra redención, el reto de construir nuestra *fiṯra* nos aleja tanto del ideal de perfeccionamiento del santo católico como de la miserabilidad del pecador católico, que, al fin y al cabo, son la misma persona, pues pecan una y otra vez encadenados a la ley cósmica de la compensación por haber puesto por aspiración algo tan fuera de la naturaleza humana como la santidad. [72]

2.2. EN EL ISLÂM NO EXISTEN LOS PECADOS

El pecado es un acto por el que "nuestra naturaleza caída se regodea en su tendencia al Mal" y además lo hace con toda la culpabilidad que conlleva el ser absolutamente libres. Eso no es Islâm, y ningún musulmán, ni sufí ni shía ni salafí, podrá decir que pertenece al mensaje del profeta Muhammad. El pecado es el resultado de la guerra interior de una criatura dividida entre "lo que quiere y no debe" y "lo que debe y no quiere": alma contra cuerpo, razón contra instinto, "hombre nuevo" contra "hombre viejo" (de que hablaba Pablo de Tarso)…

En el Islâm el planteamiento es otro. El ser humano, como la hormiga, la mariposa o el orangután, no siempre sabe lo que le conviene. Ninguna criatura sana actúa jamás sino es por su beneficio. El musulmán llama *dzanb* a lo que resulta ser una equivocación en el camino a su felicidad. Y se rectifica con la naturalidad con que rectifica un caminante. No hay desasosiego, no hay penitencia, no hay "catarsis". No hay desprecio de la propia naturaleza. Sólo un *wudû'*, lavarse con agua, y la intención de volver a orientarse (*tauba*) a ese Señor del que en realidad nunca hemos estado distantes. No podemos achacar a nuestra naturaleza el que no siempre sepamos qué nos conviene, y mucho menos debemos castigarla, distorsionando lo que nos queda de comunicación con nuestro fundamento íntimo: nuestro cuerpo.

Los musulmanes cometemos errores (*dzunûb*), no pecados. No es un juego de palabras. Vamos a comprobarlo exponiendo comparativamente qué es el pecado y qué es el *dzanb*. En primer lugar, si el pecado es una acción humana que ofende a Dios, en el Islâm no hay pecados. Un musulmán no puede imaginar que el ser humano sea capaz de ofender a Allâh. En reiteradas ocasiones, en el Corán se habla de que «a Allâh nada le hacéis con vuestros errores [*dzunûb*, plural de *dzanb*], sólo os dañáis a vosotros mismos». En segundo lugar, si para cometer un pecado el ser humano debe tener conciencia de querer cometerlo, entonces, lo que entendemos en árabe por *dzanb* no es "pecado", ya que podemos hacer un *dzanb* sin querer. En un dicho del Profeta leemos: «No levantéis la voz por sobre el tono de la voz del Profeta. Eso puede arruinar vuestros actos *sin que os deis cuenta*». En tercer lugar, si la materia del pecado es de orden moral, el *dzanb* no es pecado. Tenemos, por ejemplo, un hadîz en el que Muhammad dice: «Cuidaos de la orina, pues la mayoría del tormento de la tumba es debido a ella». [73] Así pues, el no limpiarse bien después de orinar es causa de sufrimiento en la tumba. Es un error, y un error que habremos de compensar, pero no es un pecado.

Así pues, ya en principio no se dan tres condiciones que en el cristianismo definen el "pecado": ofensa a Dios, intención de cometerlo, materia moral… Hay más resonancias de la palabra "pecado" que están ausentes de nuestra forma de asumir el *dzanb*. Igual que los *dzunûb* no "hacen daño" a Allâh, tampoco son algo que "manche" interiormente al hombre, ni que haga precisa esa especie de catarsis liberadora que es una confesión de los pecados, cuya consecuencia acabe en penitencia. Esto no es Islâm, es cristianismo.

San Pablo nos va a decir que el hombre está «bajo pecado» (*huph' hamartian*) en Gálatas 3:22 y Romanos 3:9; que el pecado «reina (*basileuein*) sobre el hombre» (Romanos 5:21); que «se enseñorea de nosotros» (*kurieuein*) en Romanos 6:14; que «nos tiene cautivos» (*aichmalotizein*) en Romanos 7:23; que «mora en el hombre» (*oikein, enoikein*) en Romanos 7:17 y 7:20; que «somos esclavos del pecado» (*doulos, douleuein*) en Romanos 6:6, 6:17 y 6:20. Es curioso que san Pablo emplea para hablar de la relación del hombre con el pecado las mismas expresiones que los musulmanes usamos para hablar de nuestra relación con Allâh.[74]

Dejemos esa cuestión, que nos llevaría lejos de nuestro objetivo actual, y veamos la prueba definitiva de que el *dzanb* no es "pecado"; nos referimos a ese hadîz *qudsî* en el que el mismo Allâh dice:

> Si no fuera porque el *dzanb* es un asombroso bien (*jayr*) para mi siervo que se protege conmigo (*mu'min*) no habría dejado a solas a mi siervo *mu'min* con el *dzanb*. [75]

Jamás en el cristianismo, bajo ningún concepto, podríamos leer en ningún texto que el pecado es un bien. Y dice otro hadîz: «Todos los descendientes de Adán cometen errores».[76] El *dzanb* es el resultado de nuestra limitación, pero los musulmanes sabemos que lo que nos limita nos posibilita. Así que la relación entre realizar un *dzanb*, y ser criatura es como la de "golpear" y "ser piedra", es decir, una posibilidad en determinadas circunstancias. La naturalidad con la que los musulmanes hablan de los *dzunûb* es un escándalo para ciertos sectores de entre los católicos. Llega a decir un *hadîz* del Profeta que si no cometiéramos *dzanb* Allâh nos habría extinguido y habría creado otros hombres que necesitasen que Él ocultase sus errores. En realidad, al ser humano se le privó del Jardín para que fuera encontrando su madurez como criatura a partir del error, para que obrara desde la incertidumbre.

El tema no es diferenciar si la mayoría de las acciones de lo que llamamos *dzunûb* no serían también calificadas por los cristianos como "pecados", sino si un término y otro –pecado y *dzanb*– tienen cada uno en su mundo connotaciones y consecuencias para la vida humana completamente diferentes. Si al traducir *dzanb* los musulmanes hablamos de "pecados", estamos poniendo en juego todo un mundo de significados asociados que traicionan el sentir islámico de lo que son los *dzunûb*. Los musulmanes pensamos que la vida humana bajo el peso de la noción de pecado pierde toda su autenticidad. Los musulmanes sabemos que ni tus aciertos ni tus errores importan. Lo importante es ese centro tuyo que se ha despertado y que busca una dirección: Allâh. Tú tienes que hacer y dejarte hacer, pero sin sentirte el protagonista del proceso en el que estás inmerso.

La idea de pecado, cuyos orígenes se rastrean con facilidad hasta la teología judía, la verdadera madre de la culpabilidad humana, fue parte del legado del judaísmo que Muhammad rechazó. Lamentablemente para el género humano, el cristianismo histórico asumió y amplificó hasta lo enfermizo la idea judía de culpa. [77] Desde hace medio siglo

hasta nuestros días, una buena parte de la Iglesia católica trata de superar en su teología la noción de pecado, mientras que las iglesias protestantes, por lo general, no han hecho evolucionar sus posturas lo más mínimo. Es significativo que –después de que el término "pecado" haya llegado históricamente al culmen de su eficacia en el control de las conciencias– la teología católica actual en sus propios textos haya dejado de hablar de ellos (ahora prefiere referirse a ellos como "ofensas", término con menos carga de negatividad que "pecado"), mientras que los arabistas, así como quienes han bebido de sus fuentes –araboparlantes incluidos–, para traducir *dzanb*, no se cuestionan el uso de la palabra "pecado".

Investigamos ahora acerca de si en la Biblia se usa la misma trilítera de *dzanb* para la idea de "pecado". Y hallamos que no es así. En la Biblia se usan varios términos, pero destaca particularmente uno de ellos: *jet'* ("pecar" es *ja<u>t</u>á*, "pecador" y "pecaminoso" es *jo<u>t</u>é*) que aparece en el Antiguo Testamento 293 veces, mientras que su cognado arameo aparece en el Nuevo Testamento *Peshi<u>t</u>tá* 278 veces. Llama la atención que el Islâm deje de lado el cognado árabe de esa misma raíz (que sería *ja<u>t</u>î'a*), y prefiera –cuando quiere referirse a los errores humanos– hablar de *dzanb*, que es una raíz que sí existe en hebreo (*zanab*) y en arameo (*deneb*), pero que en ambas lenguas –como en árabe– no hacía referencia al pecado, sino tan sólo al extremo de algo, a la parte postergada y por eso despreciable. Efectivamente, si buscamos el significado primario de *dzanb* en un diccionario árabe encontramos que es "lo extremo, lo innecesario, un apéndice, lo marginal en contraposición a lo nuclear, la cola del animal"; según ello, el *dzanb* de que nos habla el Islâm no sería más que un acto innecesario, algo marginal, que no llega a su fin.

Nuestra hipótesis es que las connotaciones del término *ja<u>t</u>î'a,* por el sentido que tenían sus cognados entre judíos y cristianos, desagradaban a Mu<u>h</u>ammad y por eso en su corazón se acuñó una palabra completamente "nueva" para referirse a los errores que el ser humano cometía, una palabra cuya trilítera no evocara nada de lo que en otras tradiciones se entendía por "pecado". Fieles, por tanto, al intento de Mu<u>h</u>ammad de liberar el error humano de catarsis, de penitencia, de culpa y de redención que tenía el pecado en otras tradiciones anteriores, creo que es de justicia que los musulmanes no cedamos un milímetro en la traducción que *dzanb* debe y no debe tener en castellano.

Los *dzunûb* son todas las acciones o movimientos con los que el ser humano traiciona la autenticidad del Universo. Los *dzunûb* son como una pretensión de salida fuera de lo real; como tratar de añadir algo artificial a la existencia. El *dzanb* progresa aislando al ser humano, unciéndolo a un círculo vicioso que no le permite aprovechar la *ra<u>h</u>ma* de Allâh. El *dzanb* es el resultado de la ignorancia que nos hace tomar por real lo que no lo era, y por ello buscando felicidad nos produce daño.

El musulmán debe prevenirse contra los *dzunûb*, y sustituirlos por sus contrarios, que son las *<u>h</u>asanât*, es decir, las "acciones bellas". Si el *dzanb* podría ser definido como "un acto sin corazón", la *<u>h</u>asana* sería "el acto que embellece al ser humano". O, lo que es lo mismo: si *dzanb* es "lo accesorio, lo irrelevante, lo innecesario", *<u>h</u>asana* es lo que necesita el mundo y lo que necesitamos nosotros: excelencia, belleza.

Hasta ahora hemos hablado del *dzanb*. Pero hay otros términos árabes que también se usan para traducir la idea de "pecado". Cuando todavía apenas sabemos nada del Islâm y aún no conocemos la palabra *dzanb* solemos asociar "el pecado" con lo que es *ḥarâm*. Más tarde llegamos a comprender que lo *ḥarâm*, más que ensuciarte el alma, lo que hace es debilitarte en tu *ÿihâd*, en tu lucha. La vida humana es *ÿihâd*, es esfuerzo, y este *ÿihâd* requiere no sólo la firmeza del *îmân* y la resistencia del *ṣabr*, sino que ese poder personal que vas logrando no se disperse ni se pierda; éste es el sentido de lo *ḥarâm*. Y ello implica que lo que es *ḥarâm* no sea un concepto de validez universal, como es el pecado. Esto tiene una importancia capital. *Ḥarâm* no significa "prohibido", sino "prohibido *para alguien*", como *ḥalâl* no es "permitido", sino "permitido *para alguien*". Es decir, que lo que para ti es *ḥarâm* puede estar permitido para otra persona, y al contrario.

Ejemplos pueden ponerse muchos. La mezquita de Meca se llama "La mezquita *Ḥarâm*" porque su acceso está prohibido para los no musulmanes, mientras que no lo está para los musulmanes. Un harén, esa realidad histórica imposible de defender desde el Islâm de Muḥammad, sin embargo, tiene bien puesto su nombre, de la misma raíz léxica que *ḥarâm*, pues está vedado para los que no son el dueño del harén, pero no para éste. Un gobierno que se tenga por "islámico" deberá preservar que no sean robados los cerdos de un cristiano que tenga estatus de minoría protegida (*dzimmî*) dentro de esa tierra islámica y castigará en consecuencia, porque para ese cristiano el cerdo no es *ḥarâm*; mientras que para el musulmán sí lo es el tener o traficar con esos mismos animales. Todas las escuelas jurídicas del Islâm condenan el alcohol, y no obstante le permitirán a la mujer cristiana de un musulmán beberlo si éste es su deseo, porque para ella el vino no es *ḥarâm*. El Corán, en tanto reconoce otras vías hacia Allâh, como la que siguen la Gente del Libro (entre otros, judíos y cristianos), tiene que aceptar asimismo que estén sometidos a restricciones diferentes y a distintas permisiones. Porque lo *ḥarâm* no es pecado, sino algo cuyo uso está limitado. Al mismo musulmán, que tiene vedado el comer cerdo o beber vino, le están permitidos en caso de que peligre su vida. Pero el pecado de que nos habla la Iglesia es algo más objetivo. No cede mucho a la casuística. Para ella, el aborto es un pecado siempre y en toda circunstancia, aunque parir vaya a matar a la madre, o a causarle profundos trastornos psíquicos; la masturbación es pecado para un célibe o un casado, solo o como parte del juego sexual de la pareja; la eutanasia es pecado, ya sea en un enfermo terminal y que está sufriendo por falta de medios paliativos del dolor; etcétera.

El no saberse adaptar a la realidad humana es lo que hace del pecado una invención diabólica de la mentalidad religiosa. Si el pecado es una acción concreta, perfectamente definible y sin excepciones, algo objetivo, en el Islâm no existe el pecado, pues todo depende de la situación y el beneficio que reporte a la vida de la persona y a la vida del grupo cometer ese acto. Es harto ilustrativa, en el Corán, la parábola de Moisés siguiendo a ese extraño Profeta al que la tradición islámica llama el *Jiḍr* ("el Verde"), y cómo éste destruye, roba y mata y luego todo tiene una explicación moralmente aceptable. Lo *ḥalâl* y lo *ḥarâm* tienen que desvincularse en nuestra mente del Bien y el Mal, y reformularse por completo. El mundo para cada uno de nosotros presenta

diferente densidad de sacralidad y peligrosidad, no accedemos a él todos por igual como si de una superficie homogénea se tratase. Lo *halâl* y lo *harâm* te indican a qué debes acercarte y de qué debes alejarte en cada momento. Un mundo sin *harâm* para ti sería un mundo impracticable, sin lugares de paso, y, en esa misma medida, un mundo inhóspito.

Así pues, ni el *dzanb* ni lo *harâm* parece que encajen en la idea de "pecado"… Y todavía hay otros términos árabes a los que se les ha forzado a significar clases y modos de pecados. Téngase en cuenta que debían traducirse al árabe, para que se pudiera hacer un apostolado eficaz, la enorme variedad de matices que tiene el pecado en la teología cristiana: "pecado mortal", "pecado venial", "pecado contra el Espíritu", "pecado de la carne", "pecado original", "alma pecadora", "propensión al pecado", "culpabilidad", "pecaminoso", etcétera. No vamos a dar más divulgación a estas tergiversaciones de lo que ya tienen. Vamos simplemente a retraducir esos términos ahora con una mayor fidelidad a su raíz léxica: *izm* (algo bochornoso), *sayyi'a* (cosa fea), *wiçr* (peso), *ÿunâh* (preocupación, daño), *hûb* (cosa lamentable), *lamam* (arrebato, locura), *kabâ'ir* (desmesuras), *isrâf* (exceso), *çalal* (lapsus, resbalón, apartamiento), *taÿânuf* (desvío), *iÿrâm* (crimen), *fuÿûr* (rompimiento)… y, por fin, el más tremendo de todos ellos, *shirk*, literalmente "asociación", vocablo que en castellano de por sí no dice mucho, y que puestos a explicarlo diríamos que es "*asociar* lo sagrado a lo que no lo es". Otros lo traducen simplemente por "idolatría".

Hablemos algo más sobre este último término. ¿Qué supone el *shirk*? Ni siquiera el *shirk* es una ofensa a Allâh. También el *shirk* es un daño que te haces a ti mismo. Dice el Corán: «No pongas junto a Allâh otro dios de modo que te quedes ahí, sin que nadie se acerque a ti ni te eche una mano» (17:22). [78] Hay en la Revelación algunas descripciones del *mushrik* (el que hace *shirk*) muy hermosas y profundas: «Quien asocia a Allâh viene a ser como lo que cayó del cielo y lo arrebató un pájaro o se lo llevó el viento lejos» (22:31) [79]. ¿Se refiere el Corán a que el *mushrik* no tiene peso, o que no sirve para nada, o que no echa raíces? Es difícil de saber. Otras alusiones coránicas son más claras: el *mushrik* se vanagloria de lo que posee, afrentando al que tiene menos, se atribuye a sí mismo aquello que le ha otorgado Allâh, piensa que la Hora no va a llegar nunca, y está seguro de que cuando muera va a ser recompensado por Allâh (18:35-36).[80] Por tanto, no se trata exactamente de un "no creyente", sino de alguien que ha perdido la realidad y no acierta a recuperar su lugar dentro de ella. A veces el idólatra es o acaba siendo un *kâfir*, un destructor, y en esos casos el Islâm no va a pactar: el *kâfir* destruye la inocencia y la belleza y hay que detenerlo a toda costa; [81] pero otras veces un idólatra es simplemente un enfermo, alguien que aún no ha conseguido una relación sana y fluida con el mundo, y se ha apartado de lo real. La idolatría es, de hecho, encerrarse en sí, empequeñecerse, verse a sí mismo independiente del Todo, estar desconectado de la vida. La realidad del idólatra está fragmentada. La conciencia de ser diferente y superior al resto de las criaturas mantiene al ser humano en la angustia de la separación. Ha localizado la *baraka* en un trozo de piedra o de madera y es incapaz de percibir cómo la sacralidad no se encierra en algo tan concreto, sino que fluye por todo y también a través de él mismo.

El Islâm incluso aconseja ser tolerante con esta clase de idólatras; no con la idolatría

en sí misma. La paciencia y el tacto del profeta Muhammad para con sus conciudadanos idólatras, muchos de los cuales no llegaron nunca a convertirse al Islâm, no deja dudas de cuál es la *sunna* de Muhammad en este asunto. La tradición islámica cuenta, por ejemplo, cómo en una ocasión, estando Moisés en el desierto, encontró algo para comer y pensó en sus adentros: «Ojalá encontrara alguien a quien ofrecer mi hospitalidad». Entonces llegó un anciano y Moisés lo invitó, pero mientras comían se enteró de que el anciano era un idólatra y lo expulsó de su tienda. Por la noche, mientras descansaba, sintió una voz que le dijo: «¿Por qué lo echas de tu casa cuando yo no he tenido reparos en ofrecerle mi hospitalidad durante noventa años?». Es sólo una de esas historias del pueblo judío (*isrâ`îliyyât*) que usó el Islâm desde sus orígenes con un valor ejemplarizante. Incluso ha habido voces dentro de la mística islámica que han tratado de que se comprendiera el resquicio último de un sincero culto idolátrico. [82] Ibn ‘Arabî decía: «Los idólatras no se equivocan en su adoración. Se equivocan en que para ella no necesitan del ídolo». Y Mahmûd Shabistarî dijo de la idolatría: «Si el musulmán entendiera lo que es el ídolo, sabría que hay religión hasta en la idolatría».

Concluyendo ya, y para que lleguemos a una resolución final de cómo entendía Muhammad todo este universo de los errores humanos, los llamase como los llamase (*dzanb, izm*, *sayyi’a*, *wiçr*, *ÿunâh*, *hûb*, *lamam*, *kabâ’ir*, *isrâf*, *çalal*, *taÿânuf*, *iÿrâm*, *fuÿûr*, *shirk*…), sería *aquello que te desvía*, que hace que no sigas la vía de los bien guiados, sino de los que se extravían. [83] Este extravío supone perder una senda luminosa y entenebrecer nuestro mundo. Frente al pecado que tenía a Dios como objeto de ofensa, lo que se nos ha revelado a los musulmanes con una terminología muy variada es la enorme trascendencia de constatar que el ser humano es capaz de dañarse a sí mismo, de ser “injusto consigo mismo”, de ser un *zâlim nafsahu*. Se emplea un término que mezcla en sí las ideas de “injusticia” (*zulm*) y “tinieblas” (*zulma*). [84] Un *zâlim nafsahu* sería “injusto consigo mismo” como sinónimo de “entenebrecedor de sí mismo”. El que hace algo que lo retrotrae a la nada de antes de ser sacado a la luz, alguien que oscurece la luz en –y por– la que existe.

2.3. ¿LOS MUSULMANES NO SIENTEN "ARREPENTIMIENTO"?

Evidentemente, si *dzanb* no es "pecado", tampoco encontramos en el Islâm su corolario lógico: el sentido de culpa que precede al arrepentimiento. El drama católico de la Pasión y la Redención no es, para el musulmán, otra cosa que el fruto de un extraño desequilibrio del morbo humano. Que el símbolo mismo de una religión sea un instrumento de tortura es incomprensible para un musulmán. La Creación de Allâh no se traduce en la puesta en escena de una tragedia, ni lo que despierta Allâh en el ser humano es lástima.

Nada más ajeno al *dîn* del musulmán que la culpabilidad. La culpabilidad es al fin y al cabo una forma de arrogancia… Muchos pensadores musulmanes se han planteado por qué unos textos revelados que en otras ocasiones se admiran de la capacidad de conocimiento del ser humano y de las maravillosas formas de nuestros cuerpos (64:3), [85] en 4:28 parece que desprecie de alguna forma la naturaleza humana, con ése *juliqa -l - insânu ḏa'îfan*: «el ser humano ha sido creado débil». En realidad, no hay una descalificación con ello de nuestra naturaleza. La lectura del versículo completo nos da la respuesta: «Allâh quiere aliviaros, ya que el hombre es débil por naturaleza». [86] Se nos dice que somos débiles precisamente para que nunca tengamos la tentación de sentirnos culpables. Y, como si fuera poco, para extirpar por completo la culpabilidad, a una naturaleza débil y limitada, el Islâm le añade el *qadar*, esa voluntad inescrutable de Allâh que se abre paso en forma de realidad. En un mundo donde el *qadar* se cumple indefectiblemente el ser humano nunca podrá sentirse demasiado culpable. El Corán mismo lo destaca: «No llega a ocurrir nada en la tierra ni en vuestras personas que no estuviera en un Libro desde antes de que la(s) creáramos […] Para que no desesperéis por lo que os pase de largo ni os alegréis por lo que os alcance». (57:22-23) [87].

Ni siquiera es posible la culpabilidad por haber flaqueado en el cumplimiento de la *'ibâda* (los ritos de nuestra Vía). El musulmán no busca satisfacerse en la perfección de su *'ibâda*, porque la *'ibâda* no es para Allâh, sino para nosotros mismos. La conciencia de culpa por tus propios errores es un error en sí mismo, un peso que tienes encima y que te hace ir más lento en el camino de Allâh, porque parte de la base de que Allâh necesita tu *'ibâda*, como si un guerrero demente que pensase que por adiestrarse en las artes del combate y saberse proteger en el campo de batalla le estuviera dando nada a nadie.

Los musulmanes no pecan, no se sienten culpables, y por eso no se arrepienten. Ya decía el Obispo de Segorbe que a los moriscos era imposible confesarlos, pues incluso en el caso de hacerlos llegar al confesionario, «jamás ni él ni ningún obispo, abad, prelado o fraile que él hubiera conocido supo nunca del arrepentimiento de los pecados en ninguno de ellos, ya que no sentían el roer del gusano de la conciencia gruñidora». [88]

Si vamos a un diccionario castellano-árabe, las palabras más usadas por los arabistas para traducir las ideas de "arrepentimiento", "contricción", "conversión", etcétera, son, por orden de importancia:

1) *Tauba*. Será el término en el que nos centraremos a lo largo del epígrafe. Por el momento, sólo vamos a decir que mientras que, por ejemplo, el diccionario de Federico Corriente da para el verbo *tâba-yatûbu* (de donde proviene *tauba*) sólo las traducciones totalmente cristianizadas de "arrepentirse", e incluso "hacer penitencia", los diccionarios árabes (diccionarios árabe-árabe) invariablemente definen el término por su sinónimo *raÿa'a-yarÿi'u*, "volver, regresar", de donde se deduciría que la *tauba* para un arabohablante sería un *ruÿû'*, "regreso".

2) *Raÿ'a*. El sentido material de la raíz *râ'-ÿîm-'ain* (R-Ÿ-') es la idea de retorno, de vuelta al origen; metafóricamente, también el remitirse a algo o a alguien que nos explica lo que hay o lo que debe haber. Así, *raÿi'a* es "él volvió", *istarÿa'a* es "él intentó recuperar", *marÿi'* es "fuente" (de donde tomo lo que digo, y adonde se puede remitir quien quiera saber) y es "persona de referencia" (a quien me remito para saber).

3) *Nadam*. Se usa para lamentar haber hecho algo: así, *nadimtu* significa "hubiera sido mejor que yo no lo hubiera hecho". Es un juicio sobre la acción realizada; no la expresión de un estado psicológico. El *nâdim* es el que, al ver el resultado, siente que sería mejor no haber hecho algo, aunque lo que se hiciera fuera incluso bueno, por ejemplo, al comprobar el desagradecimiento de alguien que ha recibido un beneficio. Ése sería el *nâdim*, no el *nadîm*, [que como mucho podría evocar la sensación de haber sido compañero de alguien para hacer algo lamentable]; sin embargo, *nadîm* sólo tiene matiz negativo entre los moralistas más rigoristas. El *nadîm*, en la literatura, es el compañero de aventurillas con el que se pasa bien.

4) *Inâba.* La *inâba* es volver de nuevo a una cosa ya vista, volver al lugar de partida; los diccionarios árabes lo dan como sinónimo de *iyâb*, que es el camino de vuelta (*dzahâban wa iyâban*: haciendo ida y vuelta). La raíz N-W-B evoca un retorno constante y repetitivo, como "el camino para ir a por agua" (*manâb*), algo que se realiza con frecuencia, como un "ataque" (*nauba*) que se lanza una y otra vez, incansable, como la actividad constante de una "guardia" (*munâwaba*) que se va turnando, abundante como la "lluvia de primavera" (*munîb*).

Evidentemente, toda malinterpretación, para poder expandirse, debe acercarse lo más que pueda a la verdad original. Dejando aparte el caso del *nadam* que ya hemos explicado y que no exige ni siquiera la realización previa de algo malo, vemos cómo la *tauba, la raÿ'a* y la *inâba* están originalmente relacionados con el *volver a algo*. Si esta vuelta adquiere los tintes dramáticos de una conversión por el arrepentimiento o, simplemente, se traduce en un sencillo acto de retorno al camino que habíamos perdido, dependerá del carácter mismo de la persona, así como del ambiente islámico –más o menos cristianizado– en que se mueva. Lo que ahora pretendemos no es negar la existencia de un Islâm cristianizado, sino que éste tenga fundamento en la *sunna* de Muhammad.

Vamos a centrarnos en el concepto utilizado con más frecuencia para traducir la idea de

"arrepentimiento": la *tauba*. Son muchas las razones por las que la *tauba* no puede identificarse con el arrepentimiento. Tal vez la más definitiva es que, según el Corán, Allâh mismo hace *tauba*. Si la *tauba* fuera "arrepentimiento", podría tener sentido que el Corán dijera que el ser humano hace *tauba* hacia Allâh (*tâba ilâ -llâhi*), pero no que también Allâh haga *tauba* hacia el ser humano (*tâba 'alaihi*). Un Arabismo que no ha sido suficientemente valiente como para replantear de raíz errores ancestrales se ve obligado a ir luego al Corán y –para no perder la coherencia– hacer traducciones absurdas, como por ejemplo diciendo: «Ésos, se arrepentirá Allâh sobre ellos», como hace Cansinos Assens (4:17). [89] ¿Se arrepentirá Allâh? ¿De qué? Y ello, pese a que Cansinos Assens puede considerarse –dentro de los arabistas– un auténtico pionero en lo que se refiere a intuir las cristianizaciones de que habían sido objeto las traducciones del Corán. De hecho, en la introducción a su Corán, refiriéndose en concreto a la *tauba*, escribe:

> Así, por ejemplo, la voz árabe *tâba*, que muchos traducen por arrepentirse, significa en su origen «volverse hacia algún objeto o persona de la que nos hemos apartado», y en este sentido se la emplea en el Corán refiriéndose al creyente que se vuelve a Allâh; es rebajar su fuerza expresiva, traducirla metafóricamente por *arrepentirse* […] Los textos aljamiados vierten *volverse,* y así se explica que Allâh en el Corán reciba el epíteto de *Tawwâb* [El que se vuelve al hombre], y que sería algo impropio traducir por *El que se arrepiente.* Los moriscos traducían el epíteto *volviente*, y así hemos hecho nosotros.

A tenor de esa reflexión, más parece que la cita supra de 4:17 es un *lapsus*. El argumento del Nombre de Allâh, que da el arabista, es fulminante. Efectivamente, en el Corán a Allâh se le llama *at-Tawwâb*, forma intensiva de "quien hace *tauba*". El Tawwâb sería "el que incesantemente hace *tauba*", o "aquel en cuya naturaleza esencial está hacer *tauba*". Si tuviéramos que ser coherentes con la traducción "arrepentimiento" para *tauba*, sería "El Arrepentidísimo", para lo cual antes debía ser "El que no cesa de pecar". Todo esto es, evidentemente, el delirio al que nos llevan las traducciones erróneas. Para mantener la acepción "arrepentimiento" y no caer en el absurdo, se distorsiona el árabe y a veces se traduce: "El que no cesa de aceptar el arrepentimiento del hombre".

No se entiende por qué la misma idea si es un versículo de la Biblia se traduce bien y si es del Corán se traduce mal. En la Biblia leemos que dice Dios: «Tornaos a mí […] y yo me tornaré a vosotros» (Zacarías 1:3, Malaquías 3:7). En el Corán 2:160 encontramos prácticamente la misma idea: *ilâ l-ladzîna tâbû* […] *wa anâ -t-tawwâbu*, pero se traduce «aquellos que se arrepientan, yo aceptaré su arrepentimiento». [90] El tema no es como para dejarnos indiferentes. Con esta segunda traducción lo que estamos perdiendo es la acción de Allâh; Allâh se nos ha vuelto pasivo. Y, a cambio, nos ha caído sobre las espaldas la necesidad del arrepentimiento.

Que la *tauba* no es "arrepentimiento" queda asimismo de manifiesto en ese hadîz del

Profeta en el que se nos habla de un hombre que había decidido abandonar su vida criminal, lo dejó todo y se puso en camino:

> El Mensajero de Allâh nos contó que un hombre mató a noventa y nueve personas, y cuando partió –decidido a cambiar de vida– la muerte le sobrevino estando a mitad del camino de la tierra a la que estaba emigrando. Los *malâ'ika* (ángeles) de la misericordia y los del castigo se lo disputaron, y refirieron el asunto a un *malak* (ángel) que se les presentó con apariencia humana. Dijo el Mensajero de Allâh: Un *malak* que parecía un hombre vino a ellos, y lo designaron para arbitrar sobre el asunto. [El *malak*] dijo: «Medid la distancia entre las dos tierras (el lugar malvado del que venía y la tierra a donde se dirigía), y de la que más cerca esté es a la que pertenece». [91]

Si la *tauba* fuera arrepentimiento, el protagonista del hadîz no debería cargar con el peso de sus crímenes. El arrepentimiento cristiano es de eficacia instantánea, porque es un sentimiento. Sin embargo, la *tauba* es una realidad nueva en la que te enraízas. De nada nos sirve querer cambiar con todo nuestro corazón si no hemos llegado a hacerlo. No somos lo que queremos ser, o lo que creemos que somos; somos lo que hacemos.
Lo que en el cristianismo sería un arrepentimiento final de los pecados, Allâh no lo acepta:

Hasta cuando le llegó a uno de ellos la muerte. Dijo:

> –«Sustentador mío, hazme volver. Acaso yo haga cosas buenas en lo que (me) quede (de vida)».
> –«¡Pues no!», será ciertamente la palabra que Él dirá… (23:99-100). [92]

En otras palabras, a los musulmanes, Allâh no nos "redime nuestras culpas", sino que nosotros mismos transformamos nuestros errores a fuerza de generar nuevos actos de signo contrario, que ya hemos visto que se llaman *hasanât* (acciones bellas). Tú construyes tu Paraíso y construyes tu Fuego, con cada acción, en presente.

Si la *tauba* fuera la conversión, sería un asunto de gentes que andan extraviadas. Pero, en el Corán, a los que se les dice que hagan *tauba* es a los que ya son musulmanes: «Volved a Allâh todos vosotros, oh gentes que se afirman con Él, tal vez así triunféis». [93]
Los *mu'minûn* (más allá de lo que son los *muslimûn*, que tan sólo se han islamizado formalmente) son los musulmanes auténticos en su abandono en manos de Allâh, y sin embargo el versículo les ordena hacer *tauba* hacia Allâh. Considérese que este versículo se dirige a una comunidad que lo ha dejado todo atrás en Meca, y a pesar de ello y de su resistencia ante las circunstancias adversas, a pesar de su sinceridad, no con ello habían

satisfecho lo que Allâh parecía exigirles. Allâh esperaba de ellos una continua orientación, una *tauba* permanente que no se agotara en ninguna meta, que no tuviera fin en nada concreto. Y lo que se les promete a cambio no es la perfección ni la santidad, sino el "triunfo" (*falâh*).

La *tauba* no es la contricción ni la conversión de un culpable, sino la conciencia del que disfruta el modo de devolverle a cada cosa su verdadero valor. No tiene nada de aflicción ni de catarsis. Al contrario: la *tauba* es el placer de volver a sintonizar con el ritmo que todo lo mueve. Una vez más has intuido a Allâh asomándose a lo infinito y tratas de simplificarte a ti mismo para acceder al mundo simple del que es Uno en todas las cosas, y te entregas a la gratuidad creadora de Allâh, a la *rahma* que todo lo engendra. *Tâ'ib* (quien hace *tauba*) es el que tiene un criterio justo y una reflexión sana. Significa que alguien ha hecho penetrantes sus sentidos, que ha desterrado de su vida la confusión del *duniâ* (el mundo de lo insustancial) y que busca a Allâh con sinceridad. Su resolución es firme y está plenamente atento a los signos ininterrumpidos de Allâh. La *tauba* es la toma de conciencia de una dimensión más plena de uno mismo, en la que lo cotidiano –en que tantas veces no acertamos a desvelar lo sagrado– se ve enriquecido por la conciencia del carácter único de cada instante. La *tauba* es volver el rostro a esa dimensión siempre nueva de todo, a esa dimensión ilimitada de todo, incluyendo el propio sujeto que hace *tauba*. La *tauba* no es una metamorfosis; es el descubrimiento de una dimensión que siempre estuvo ahí, luchando contra tu intento de trivializarla. No es nada añadido, sino el aspecto ilimitado de uno mismo. La *tauba* es el descubrimiento de la propia identidad, que no niega nuestra identidad previa, sino que la complementa y amplía con la eclosión de lo que estaba velado. Es una declaración de intenciones de querer alcanzar una mayor luminosidad. La expresión de un deseo de que se operen en ti los cambios que deban suceder para hacerte más trasparente a tu Señor. Por eso se dice tradicionalmente que la *tauba* es el aspecto dinámico del hecho de que el siervo y el Señor sean las dos caras de una misma moneda.

La última *sûra* extensa que se reveló del Corán se titula precisamente *at-tauba* y se traduce en muchos coranes como "el arrepentimiento". El título de esta última *tauba* del Corán no responde a que el Profeta, antes de morir, se arrepintiera de nada, sino a la intuición de su inminente "vuelta" a Allâh.

Mientras viva, el musulmán debe estar en *tauba*, en estado de orientación hacia su Señor. Muhammad tenía una fórmula que hacía referencia a la *tauba*: *atûbu ilà -llâh*, «Me vuelvo hacia Allâh», que repetía con frecuencia. Esta fórmula tenía una variante: *rabbî tub 'alayya*, «Señor, vuélvete hacia mí». Pedir a Allâh que se vuelva hacia uno es pedirle que active en nosotros el proceso de vuelta hacia Él. Muhammad repetía estas frases más de setenta veces al día, y con ellas se ponía completamente en manos de Allâh, incluso en su voluntad de volverse hacia Él, pues hasta eso depende de Allâh. Y es evidente que el Profeta no cometía al día ese número de errores como para estar constantemente arrepintiéndose de ellos. En una sola asamblea suya, sus compañeros (*sahâba*) le escucharon repetir más de cien veces la siguiente invocación: *rabbi -gfir lî wa tub 'alayya innaka anta -t-tawwâbu -l-gafûr:* «Mi Señor, dame tu *magfira* y vuélvete

hacia mí. Ciertamente, Tú eres el que siempre está vuelto hacia el ser humano, el que oculta los errores». Para explicar qué es este término de *magfira* debemos abrir un nuevo epígrafe, puesto que los arabistas dicen que es el "perdón de Dios".

2.4. EN CONSECUENCIA, NO SE PIDE PERDÓN A DIOS POR LOS PECADOS

Los musulmanes no piden perdón por los pecados (al menos los que sepan lo que están haciendo). Si no hay pecados, si no hay culpabilidad ni arrepentimiento, tampoco hay perdón. No se ha ofendido a Allâh, no hemos tenido que sentirnos miserables para darnos cuenta de que nos hemos equivocado, y no pedimos que se nos perdonen esos actos absurdos o destructivos. Los musulmanes, después de un *dzanb* (error), nos acogemos a la *magfira* de Allâh. Vamos a ver, de nuevo, si hay diferencias entre la *magfira* de Allâh y el perdón de los pecados, incluso suponiendo que existiesen esos pecados.

La fórmula usada en el Corán para conseguir la *magfira* es reveladora: «Ciertamente que yo he sido injusto conmigo mismo, dame tu *magfira*» (28:16). [94] O «Cuando […] son injustos consigo mismos se acuerdan de Allâh y piden *magfira*» (3:135). [95] Con el *dzanb* nos hemos dañado a nosotros mismos y, sin embargo, es a Allâh a quien pedimos la *magfira* (o *gufrân*). ¿Por qué? Para contestar a esta pregunta debemos antes saber qué es la *magfira*, pues, evidentemente, la traducción habitual en castellano de "perdón de los pecados" en parte empobrece y en parte traiciona el sentido de la *magfira*. Deberemos ir –naturalmente– a la raíz de la palabra; literalmente, pedir *magfira* es "ponerse un casco". Un casco (*migfar*) que nos proteja, ocultándonos, de lo que se nos viene encima.

Cuando Allâh nos da su *magfira* [96] nos ampara (*ÿâwara*), como en 46:31: «Protegeos con Él; su *magfira* (es) para vosotros (respecto) de vuestros errores y os ampara [97] de un gran castigo». [98] *Magfira* viene del verbo *gafara*: "tapar, ocultar, disimular". Estrechamente relacionado con el verbo *kafara*, de donde ya dijimos que provenía la palabra "cafre" (*kâfir*). El musulmán no busca el *kufr* (tapar a Allâh), sino que Allâh lo oculte a él de sus errores (la *magfira*). Los maestros de conocimiento suelen decirnos que si es Él quien te oculta con lo que Él es, el resultado será una acción que te agrande, te inmensifique, mientras que si somos nosotros los que tratamos de ocultarlo, lo hacemos un Dios de caricatura, lo reducimos a nuestras dimensiones… Asimismo, cuando en tu vida no te haces consciente de Allâh estás *gafla*: la realidad es para ti *magfûl* porque permanece oculta (*magfûr*).

Entonces, ¿qué pedimos exactamente cuando hacemos *istigfâr*, cuando pedimos la *magfira*? Pedimos que nos "oculte" de nuestros actos más desafortunados. Los actos tienen autonomía frente al que los hizo; nuestras acciones en el mundo semita tienen vida propia. Ya antes que los musulmanes, los hebreos concebían el mundo de este modo: «mis malas acciones están ante mí», «mis malas acciones han vuelto sobre mí», leemos en la Biblia… Del mismo modo recoge el Corán: «Y cayeron sobre ellos los horrores que habían llevado a cabo, y se los llevó por delante (*ḥâqa*) aquello de lo que se burlaban» (16:34). [99] Ésta es la lógica semita y puede comprobarse en muchos otros pasajes del Corán: *Man kasaba sayyi'atan wa 'aḥâṭat bihi*: «quien adquiera una

abominación y (ésta) lo rodee (a él)» (2:81).

Lo que se piensa hacer y lo que se ha hecho tienen estatus ontológicos completamente diferentes en el mundo semita. "Lo que se piensa hacer" tiene valor únicamente en tanto gesta el acto futuro, pero en sí mismo no tiene entidad. "Lo que se hace", por el contrario, ha surgido a la existencia y ya ni siquiera pertenece al que lo hizo. Esta autonomía del acto –respecto al que lo ha realizado–, en las tradiciones semitas, será la clave que nos lleve a comprender de qué beneficio gozamos los musulmanes cuando pedimos y obtenemos la *magfira*.

La *magfira* tiene el efecto de no dejar que nuestros propios errores transformen nuestra conciencia envileciéndonos y constituyéndose en norma de nuestros actos futuros. El que dice *astagfiru-llâh* está manifestando ante todo la intención de no ser de la misma naturaleza destructiva que el acto por el que lo dice; declara que se ha equivocado al hacerse o hacer daño. La *magfira* lo reconcilia consigo mismo y lo libera de irse identificando con la irrealidad de sus acciones dañinas, tan sencilla y económicamente como pronunciar con toda intención: *astagfiru-llâh*.

Si aceptamos que Allâh no es "un otro" a la existencia, no podemos aceptar que la *magfira* sea el perdón de un Ser Supremo radicalmente distinto de quien la pide. *Astagfiru-llâh* no podrá ser más que la verbalización de una intención de sumergirnos en el océano del *tauḥîd* –la Unicidad donde se unifica lo que consideramos bueno y lo malo, lo destructivo y lo creador– cuando intuimos el volver terrible del *boomerang* que son nuestros errores; es por ello una expresión con unas características completamente mágicas, capaz de recomponer el desorden causado en nuestra vida por algo que hemos hecho. Un musulmán que comprenda que la realidad es una, cuando pide la *magfira* hace un llamamiento a esa hondura suya que enraíza con Allâh para que lo oculte de la onda expansiva de lo que él mismo ha desencadenado. Es la *magfira* ese instante de "desaparición" –de sustracción de sí mismo– del nivel que nos corresponde, para ubicarnos en ese centro desde donde se origina lo que posibilita y lo que destruye la vida, liberándonos así de sentir las consecuencias destructivas de nuestros actos. Sólo el "vuelo mágico" –como el del chamán– al *tauḥîd* (a la Unicidad) nos exime del dolor de sentir con toda su virulencia las consecuencias de nuestras acciones desgraciadas. El *istigfâr* es, en tanto una peculiar experiencia del *tauḥîd*, un medio puesto a nuestra disposición para familiarizarnos con la trascendencia, un motivo para forzar la intimidad con Allâh –como lo es el *dzikr* (el recuerdo)–, y no una ceremonia catártica que nos exorcice de nuestra supuesta "caída en las tentaciones del Maligno".

Acogerte a la *magfira* es protegerte de lo que has hecho en lo mejor de ti mismo: algo que sucede en ti y para ti. Recurrimos para sacar *magfira* a esa parte de nosotros que es el depósito universal de la *raḥma*, la gratuidad creadora. La *magfira* no es un mecanismo de consuelo, como la confesión, ni es un mecanismo de auxilio psicoanalítico del que tardemos una eternidad en liberarnos. La *magfira* es protección, ante todo y sobre todo, porque no depende de nadie más que de ti; porque te pertenece y la haces posible; porque la buscas y la encuentras. Para acogerte a la *magfira* no hace falta fe, ni creer en un Ser Supremo, porque Allâh no es eso, sino comprender el mecanismo psicológico por

el que funciona.

2.5. ¿Y NO HAY UNA "INTERCESIÓN"?

No hay pecados, no hay intercesión. El Islâm es la relación directa del musulmán con Allâh. El amor por la experiencia directa de las cosas que tiene el musulmán rechina ante el concepto de "intercesor". El musulmán más ignorante sabe que, entre Allâh y él, nada media; ni siquiera el Profeta. Cualquier espacio y cualquier tiempo puede ser el del desvelamiento (*kashf*) con tal de que no haya instancias intermedias entre el ser humano y Allâh. Es éste un sentir que comparte la práctica totalidad de los musulmanes de la *umma*.

En primer lugar, para un musulmán que no quiera complicarse mucho con explicaciones gnósticas, que el Profeta actúe como su *shafâ'a* significa que –de alguna forma– dará fe de que él ha sido musulmán, de que ha pertenecido a su *umma* (comunidad), de que –como nos indica el verbo que está en la raíz del término– ha llegado a parecer "su doble" (*shâfi'*). Lo que hizo Muhammad en su momento sirve de modelo para evaluar cuáles de nuestros actos pueden considerarse acciones muhammadianas. Es decir, el Profeta no media para que nos sean redimidos nuestros pecados, sino que su vida testifica en nuestro favor si lo hemos tenido por modelo. Ante Allâh somos nuestros actos y las intenciones por las que fueron realizados. La corrección de estos actos viene determinada por la mayor o menor adecuación a lo que nos enseñó e hizo Muhammad. El parecido de lo que haces en tus circunstancias con la Ética de Muhammad es tu validación, tu certificado de haber sido musulmán, tu *shafâ'a*.

Desde otra perspectiva más gnóstica (que puede añadirse sin conflicto a la antes mencionada), el papel de Muhammad como tu *shâfi'* es mucho más significativo, desde luego, pero aún menos asimilable con el de "intercesor". Si dejamos que la propia palabra árabe *shafâ'a* nos explique en qué forma Muhammad es nuestro *shâfi'*, nos daremos cuenta de que todo esto no tiene por qué ocurrir en la "otra vida", en la tumba, o en el Juicio Final: la naturaleza de Muhammad va a servirnos de protección para poder trascender sin peligro, ya en esta vida.

Veámoslo: este verbo que normalmente los arabistas traducen por "interceder" es en realidad el verbo *shafa'a-yashfa'u*, cuyos significados primeros son los de "repetir, duplicar". Literalmente, lo que significa *shafâ'a* es "el par"; en árabe, un emparejamiento, un acoplamiento es una *shuf'a*; y el adverbio "a pares" se dice *shaf'an*. Quizá el sentido más originario de la palabra esté en el vocablo que alude a una camella que *da el doble* de leche, que se denomina en árabe *shafû'*, y el menos originario –el más abstracto– de los que encontramos en un diccionario es "intercesor, abogado, negociador".

Muhammad en tanto *shafâ'a* se convierte en "tu par". Conocer al Profeta en su dimensión interior implica fundirse absolutamente con él en una realidad nueva. [100] Con Muhammad sí vamos a fundirnos; con Allâh, no. ¿Por qué buscamos emparejarnos y hacernos uno con el Profeta? Por su naturaleza receptora de la Revelación de Allâh. Sólo

cuando te completas con Muhammad puedes acceder a la auténtica fuerza del Corán, en la medida de lo que hayas puesto en ese acoplamiento. Sin unirte al Profeta, el Corán son sólo palabras que te recuerdan como entre brumas el diseño interior de la realidad. Pero cuando te fundes con Muhammad tu corazón puede recibir la intensidad de la Revelación en cualquiera de sus trazos o sonidos. Sin entrelazarte con el Profeta tu corazón no soporta la ausencia de fondo de la Revelación; por eso es tu "protección" (*shafâ'a*). Y ¿qué tiene el Profeta para servirnos de *shafâ'a*? Su condición de *al-insân al-kâmil* (ser humano completo). En Muhammad te universalizas; es la participación en la naturaleza del Profeta lo que te sirve para hacerte pleno, inmenso, cósmico. Muhammad es el símbolo de toda reunificación, y si te unificas con él te encuentras con el resto de las criaturas.

El amor –la pasión, en realidad– de los musulmanes por el Profeta sólo es comprensible desde estos parámetros; ellos saben que abrir la puerta de Muhammad es la única forma de ingresar en los ámbitos de la intimidad con Allâh (*uns*). Pero no porque Muhammad sea un ser privilegiado que te favorezca de un modo particular, sino porque si llegas a pretender con todas tus fuerzas la unión con Muhammad, se ha producido de hecho un cambio esencial, drástico, en tu forma de concebir la existencia, que es lo que realmente tiene validez. Lo que te ensancha es lo único que debes tener en cuenta, y ese cambio se ha producido en ti por la progresiva impregnación en la naturaleza del Profeta de que quieres ser objeto. El deseo de hacerte uno con Muhammad es el acuse de un cambio definitivo en tu corazón. Lo que importa no es lo que el Profeta haga por ti, sino lo que haces tú por ti "usando" la realidad del Profeta, la realidad muhammadiana eternamente presente en el mundo desde que es mundo. [101]

Precisamos de la compleción de nosotros en Muhammad para viajar por los espacios interiores de la realidad por los que él peregrinó y acceder a los grados más sutiles de la existencia. En este sentido, Muhammad como *shafâ'a* es tu dimensión más real, tu fondo, la perspectiva que adquiere tu realidad en el mundo de lo real. Entonces, Muhammad ya no pertenece a la memoria histórica de las gentes sino al *malakût*, al universo interior de las cosas. Buscamos con la *shafâ'a* la paridad, es decir, que en el *malakût* aquello que nos complemente sea el profeta Muhammad, creado con la capacidad de estar hasta sus últimas consecuencias en ese Corán que es la existencia, con sus múltiples dimensiones. No estamos hablando de comprender mejor el Corán gracias a Muhammad, sino de ser el Corán, de convertirnos en él.

Nada de lo explicado tiene que ver, una vez más, con la traducción cristianizante que es motivo de este epígrafe. Según lo visto hasta ahora, la *shafâ'a* es –literalmente– "lo que permite el dos". Así que podemos seguir paladeando esta realidad de la *shafâ'a* aún un poco más. Ante el Uno, todo desaparece. La *shafâ'a* es el velo que posibilita la existencia: lo que hace que pueda existir un Mundo ante Allâh. Muhammad es –en tanto *shafâ'a*– lo que permite la existencia. El Profeta desdobla la realidad entre un *Ahad* (Único) que excluye al mundo y un *Wâhid* (Uno) que subyace al mundo unificándolo. Muhammad hizo presente a Allâh a través de la palabra. El Profeta es el vórtice donde se encuentra la humanidad con Allâh. Su posición "intermedia" no mediatiza, porque

Muhammad es el arquetipo del ser humano, y el ser humano *es* la Creación. La Creación no es sino un proyecto de ser humano, y cada persona es un proyecto de Muhammad. Lo que hay de Muhammad en tu corazón te sirve de *shafâ'a*, de protección, de seña de identidad frente a Allâh, de complemento de ti en Allâh.

En conclusión, dos son los niveles para entender el término *shafâ'a* sin tener que recurrir a la teología de otras tradiciones religiosas:

1. El nivel del musulmán medio para el que la *shafâ'a* del Profeta significa que éste garantiza su vinculación con la comunidad islámica. En ausencia de instituciones que avalen el Islâm de los musulmanes, éstos buscan el recurso de la validación en Muhammad. La *shafâ'a* es así una forma de vincularse sentimentalmente al Profeta, lo cual nos aferra de manera significativa a lo humano en nuestro proyecto de trascendencia. Al negar los musulmanes cualquier conocimiento posible de Allâh, todo nuestro quehacer espiritual se aleja de la especulación teológica y se ciñe a la imitación de la humanidad de Muhammad. No podemos saber qué es Allâh, y no tiene sentido ni significado el que alguien pretenda saber qué es Allâh, pero sí sabemos qué hacía Muhammad.

2. Y, al mismo tiempo, la *shafâ'a* de Muhammad sirve como llave que nos abre a esa realidad interior del Profeta donde todo va adquiriendo una dimensión que se te escapa porque ahí Muhammad se convierte en "tu pareja espiritual", una pareja que es ya tu contacto pleno con lo Uno que fundamenta y unifica la multiplicidad, tu experiencia de *tauhîd*. Para consumar esta *shafâ'a* no es suficiente que la consideres deseable para ti y ni siquiera que llegues a desearla; debes morir en el Profeta. Primero hay que morir en la humanidad de Muhammad, y luego morir en la materialidad de Allâh que te envuelve en forma de mundo. El Profeta no es un individuo, sino una realidad definitiva dentro de tu viaje espiritual (*sulûk*). Es decir, él será tu complemento sólo cuando tu existencia se convierta en "manifestación de plenitud" (*hamd*). Entonces, Muhammad será tu "pareja" (*çauÿ*) con la que has sido creado. Reencontrarte con Muhammad es volver a ser íntegro, ser completo. Únicamente con la *shafâ'a* de Muhammad, tan sólo cuando todo tú eres *al-hamdu li-llâh*, [102] sólo entonces, te has transformado en el camino que creías recorrer. Te has hecho camino y Allâh se dispone a recorrerte.

3. LA ASCÉTICA

El Islâm de Muḥammad: un camino espiritual sin ascetismo

3.1. "MORTIFÍCATE Y NIEGA TUS PASIONES"

Puesto que –como acabamos de ver– no hay sentimientos de pecado, culpa o arrepentimiento, en el Islâm tampoco existe la penitencia. Sólo en el ámbito shiíta y circunscrito a la rememoración de la matanza de Karbalâ' se da un espectáculo que recuerda al mundo entero lo que en otro tiempo debió de ser la Edad Media cristiana. Con esta excepción, imposible de vincular ni moral ni estéticamente al Islâm de Muḥammad, en la *umma* no existe la noción de sacrificio al modo judío o cristiano. Allâh nos oculta de nuestros errores sin necesidad de expiaciones sacrificiales, pues Él es pura *raḥma* que no deja de donarse al ser humano. Puesto que no existe la noción de "pecado original", no tenemos nada que expiar de los errores de Adán, ni aún menos tiene que encarnarse Dios para morir por nuestros pecados. La noción de sacrificio de Cristo por la redención de los seres humanos es inaceptable para los musulmanes. Adán no tuvo que hacer nada más que desear volver a su Señor, cuando le desobedeció, para que Allâh hiciera de él el primer Profeta de la humanidad. Porque Allâh está en el lugar hacia el que nos orientamos cuando queremos volvernos a Él. No hay que sumar sacrificio alguno a nuestro deseo de "volver" a Allâh. Es, como dijimos en un capítulo anterior, el *Tawwâb*, el "intensamente volviente".

La idea de añadir nada a la *tauba* es tan opcional y accesoria en nuestra vía que cuando un musulmán que ha hecho una serie de actos infames quiere compensarlos de alguna forma, en árabe se le llamará a eso *takfîr* o *kaffâra*. Se ha acudido a la raíz de *kafara*, "ocultar", igual que cuando hablamos de los que ocultan los signos de Allâh. Conviene que nos fijemos hasta qué punto es extraño el concepto éste de *takfîr* en el Islâm, que –literalmente– el *takfîr* sería "hacer el *kâfir*", hacer el cafre. En la *magfira* es Allâh el que nos esconde de nuestros actos y en el *takfîr* somos nosotros los que enterramos nuestros actos bajo un cúmulo de acciones bellas. En realidad, el *takfîr* no puede traducirse, como hacen los diccionarios al uso, como "expiación, purgar los pecados, hacer penitencia" porque no consiste en mortificaciones, sino en hacer buenas acciones que "cubran" las malas acciones anteriores. Así, una forma de *takfîr* puede ser liberar a un esclavo (la esclavitud aún no ha sido abolida), alimentar a pobres o cualquier tipo de buena acción semejante. Acciones que beneficien a alguien y no prácticas que demuestren que tenemos poder mental sobre las necesidades de nuestro cuerpo. El *takfîr* en árabe es el *kippúr* en hebreo; un *yom kippúr* es un día dedicado a ese "tapado"; hacer de él un día de expiación es convertirlo en lo que no es.

Es excepcional que los pensadores occidentales hayan comprendido algo del Islâm. Pero el desagrado que sentimos por el ascetismo, tal vez por contraste con el ascetismo cristiano que conocían bien y por el que en parte reaccionaron contra la idea de Dios, no ha pasado desapercibido para algunos autores. Por poner sólo un ejemplo, el Barón D'Holbach, autor del demoledor *El Sistema de la Naturaleza*, furibundo combatiente contra las religiones, y no precisamente amigo del Islâm, escribía en el siglo XVIII:

> [En el Islâm no encontramos] Nada de misterios, ni redención, ni medios interpuestos para obtener la salvación. Nada de fatigosas penitencias, ni requiere que se abroguen o se supriman las inclinaciones favoritas. [103]

Comprender esto es ya saber mucho del Islâm. Asín Palacios, insigne arabista, por ejemplo, no parece que llegara a darse cuenta de este aspecto. Tradujo vida y obras de musulmanes "espirituales" que influidos por los cristianos aplicaron a su *dîn* ejercicios ascéticos, como los shâdzilíes. Musulmanes que habrían respaldado –y cuyos herederos vivos respaldan– muchos o todos los epígrafes de este capítulo: "Mortifícate y niega tus pasiones", "Mata tu *nafs*", "Aborrece tu naturaleza", "Desapégate de las cosas", "Retírate en soledad" o "Desprecia el mundo". Sólo hay que leer *Vida de santones andaluces* de Ibn 'Arabî, traducido por Asín Palacios, para que surja espontáneamente la pregunta: ¿en qué se diferencia todo esto de las vidas de santos de *La leyenda Dorada* o cualquier otra compilación de hagiografías cristianas.

La espiritualidad del Islâm, la de Muhammad, no te hace descansar en una vida ascética ostentosamente austera. El placer es un elemento trascendental de la experiencia de Allâh. No hace falta ser un librepensador en el Islâm para hacer una encendida defensa del placer. Incluso pensadores salafíes, como al-Ashqâr, no podrán sino afirmar: [104]

> Monjes y ascetas, y también muchos creyentes de esta *umma*, piensan que las delicias del Más Allá no pueden alcanzarse sin abandonar las cosas buenas y placenteras de este mundo. Por eso se los ve castigándose y haciendo su propia vida difícil, ayunando y orando por la noche continuamente. Algunos de ellos negándose a sí mismos la buena comida, bebida y ropas, dejando de lado el trabajo y el matrimonio. Todas estas ideas son equivocadas, porque Allâh ha creado las cosas buenas de este mundo para los creyentes, y denuncia a aquellos que prohíben las cosas hermosas que Allâh ha creado para sus siervos: «Di: ¿Quién ha prohibido las maravillas de Allâh, que él ha creado para sus siervos, y las cosas buenas de que os ha proveído?» (7:32). [105]

Y es que la defensa del placer, como no podía ser menos, la encontramos encarnada en la vida misma del Profeta. Ya en sus tiempos –como nos recuerda el célebre arabista Dermenghen– «varios fieles multiplicaban las penitencias, plegarias y ayunos. Muhammad tuvo que moderar el celo de algunos e impedirles ayunar más de un día seguido. Desaconsejaba las mortificaciones excesivas. Algunos se hacían conducir a la peregrinación con un ronzal de camello que les atravesaba la nariz. Muhammad cortó aquellas cuerdas diciendo: Allâh no necesita que nadie se mutile». [106]

En el *saḥîḥ* de al-Bujârî aparece el siguiente relato:

> Unos compañeros se preguntaron si el Profeta realizaría prácticas secretas pues las que le veían hacer con el resto de los musulmanes es como si les parecieran insuficientes y, por tanto, de poca efectividad. Creyeron que debían intensificar su relación con Allâh. Y uno de ellos dijo: «Yo abandonaré el comer carne». Y otro dijo: «Yo no me casaré». Y otro dijo: «Yo no volveré a dormir en una cama». Al Profeta le llegaron esas palabras y dijo en una asamblea: «¿Qué le pasa a los que dicen "Yo no comeré carne", "Yo permaneceré célibe", "Yo no dormiré cómodamente". Pues bien: Yo contraigo matrimonio, yo como carne, yo me acuesto y me levanto, yo ayuno y rompo el ayuno, y quien abandone mi *sunna* no es de los míos». [107]

Hay ejemplos sobrados para que sepamos a ciencia cierta cuál era la postura de Muhammad ante el ascetismo. En otra ocasión, los compañeros del Profeta elogiaban a un hombre a quien consideraban muy espiritual. Esa persona pasaba los días ayunando y las noches haciendo *salât*, aunque tenía muy mal carácter. Muhammad respondió: «Su destino será el Fuego». [108]

Ha habido intérpretes del Corán que han querido ver una condena divina al placer en 6:119, donde se dice: «Y, en verdad, son muchos los que extraviarán [a otros] con sus *ahuâ'*, sin tener conocimiento (*'ilm*)». [109] En 45:18 se repite la misma idea: «…no sigas los *ahuâ'* de los que no tienen conocimiento» (*wa lâ tattabi' ahuâ'a l-ladzîna lâ ya'lamûna*). Los *ahuâ'* (plural de *hawà*) suelen traducirse como "caprichos, deseos, pasiones". Los *ahuâ'* no son ni "buenos" ni "malos"; el *hawà* (la pasión) nos permite volar; de nosotros depende hacia dónde. [110] Si queremos entender qué se nos está diciendo en estas aleyas no conviene sacarlas de su contexto. En ellas no se está teorizando sobre los *ahuâ'*, sino denunciando a quien se atreve a extraviar a los demás desde su ignorancia, desde su falta de *'ilm*. Los que tienen conocimiento y los que no tienen conocimiento siguen sus *ahuâ'*; pero, mientras los *ahuâ'* de los primeros son un instrumento más de la búsqueda y de la realización espiritual (y finalmente deberán ser proyectados sobre su experiencia del Jardín), los *ahuâ'* de los que carecen de sabiduría sólo les sirven para llegar a callejones sin salida solos y extraviando a otros. De hecho, sólo hay que leer las aleyas anteriores al versículo para darse cuenta de que no nos están hablando de una renuncia a los placeres. Se nos dice que hay quien está enseñando a otros que hay alimentos (aparte de los declarados *harâm* en el Corán) a los que hay que renunciar, y Allâh responde que no hay motivo para renunciar a ninguno de esos alimentos si se ha pronunciado el *bismi-llâh* previo al comer.

En realidad, si las pasiones fueran malas, ¿cómo es que la Revelación coránica nos dice que proyectaremos nuestras pasiones hacia la eternidad? Literalmente, que nos eternizaremos en ellas: *Fî mâ shtahat 'anfusuhum jâlidîna:* «Eternos (*jâlidîna*) en lo que deseen apasionadamente ellos mismos (*'anfusuhum*)» (21:102). *Ishtahat*, femenino de *ishtahâ*, de la raíz SH-H-W, con el sentido básico de desear pasionalmente, de la misma raíz que *shahua*, el deseo pasional. En resumen, las pasiones son señal de que estamos vivos y son necesarias para que haya un camino, ahora y en la eternidad. No es que

necesitemos ir a ningún sitio, pero sí que necesitamos movernos dentro de la realidad, que no es otra cosa que movimiento, cambio. Ahora y en la eternidad.

El Corán no dice una sola palabra a favor del ascetismo o en contra del placer. El término árabe *çuhd*, "ascetismo", no es coránico. La raíz Ç-H-D aparece sólo una vez en el Corán, con el sentido de "algo sin valor, una insignificancia", cuando se dice que Yûsuf fue vendido a unos comerciantes como una mercancía barata, menospreciada (12:20). Por tanto, no hay nada que justifique desde el Corán la existencia del ascetismo entre los musulmanes.

La otra palabra árabe en la que se basan los sufíes que promueven el ascetismo es *riyâḍa*, que traducen como "disciplina espiritual". La raíz R-W-Ḍ sólo aparece en el Corán dos veces, y en ambas tiene el sentido de "prado, vergel" (30:15 y 42:22), referidas al Paraíso. ¿Qué ha ocurrido en el Islâm –nos preguntamos– para permitir que se convierta un "vergel de deleites" en "disciplina espiritual"? La raíz árabe de *riyâḍa* debe dar cuenta de verbos como *rawwaḍa* "frecuentar jardines, construir jardines, canalizar el agua", o de *istarâḍa* "estar a gusto, tener buen ánimo, ser espacioso". Más que con la mortificación, la *riyâḍa* tiene relación con el placer que se obtiene de un ejercicio que te llevará a un objetivo que deseas. Para observar la naturalidad con que en el Islâm se entiende este trabajo corporal que nos encauza hacia nuestro objetivo, sólo hay que observar que en árabe moderno *riyâḍa* significa "deporte". Nada, por tanto, de "vía ascética" o "disciplina espiritual". La *riyâḍa* es el gusto por el refinamiento de la corporalidad del ser humano.

El musulmán es musulmán con su cuerpo. El Islâm te invita a realizar tu peregrinación hacia Allâh con lo que eres. Nadie que esté cuerdo podrá negar que tiene una experiencia de su cuerpo. Si se me pide que crea en la existencia de algo como el alma o el espíritu *antes* de ponerme en marcha como requisito para hacerlo, se me está exigiendo que dé un salto innecesario en el vacío, al que tal vez la dignidad de mi inteligencia o mi propia racionalidad no sobrevivan. Por eso, partimos hacia Él con lo que tenemos, con lo que sabemos que tenemos. Así que debo iniciar mi camino espiritual con mi cuerpo. Es en el cuerpo donde se reciben las primeras aleyas en las que leer la palabra de lo que nos sostiene, de nuestro *rabb*. Quien no tiene capacidad de sentir, de estremecimiento en su cuerpo, no puede escuchar la palabra revelada. La piensa; pero es el pensamiento de un muerto.

Agradecemos al modo de trascendencia articulado por Muḥammad el que no haya puesto condiciones filosóficas o dogmáticas a la *shahâda* por la que nos reconocemos públicamente como musulmanes, porque no hubiéramos aceptado superar esa prueba. Tras la *shahâda*, el musulmán comienza a entrenarse en la percepción y lo hace trabajando con su cuerpo.

El Islâm, en realidad, no es para Allâh, sino para ti. Tu cuerpo tiene necesidad del *tauḥîd*, de participar en el *tauḥîd*, de realizar la Unidad de Allâh. El cuerpo busca cualquier experiencia que lo haga descansar de sí mismo en el Todo; busca el *tauḥîd* sin discriminar qué tipo de inmersión en el Todo le granjeará la destrucción y qué lo hará ser cimiento de la existencia, porque discriminar no es su misión, sino tender al Todo.

El espiritualismo más difundido hoy en Occidente va directamente al sometimiento del corazón, sin entender que hay un paso previo, a saber, el adiestramiento del cuerpo. Por eso, por lo general, la búsqueda espiritual de Nueva Era no le sirve para nada al occidental. Nosotros pensamos que cualquier aprendizaje espiritual es correcto, siempre que empiece con un entrenamiento de nuestra corporalidad –que no es rigor ni mortificación, sino toma de control y conciencia de tus necesidades reales–. No se trata de aplastar el cuerpo, porque entonces perderá su capacidad de vincularnos con lo trascendente. "Someter el cuerpo" es la *salât*, por ejemplo, porque con la frescura del agua del *wudû'* (ablución) combatimos la inactividad, la pereza, la inercia, cambia nuestro estado físico y nos despierta la mente y los sentidos… Si lo consideramos con detenimiento, el órgano con que se realiza todo el Islâm es el cuerpo: no *comer* cerdo ni alimentos contaminados, no *beber* alcohol ni *tomar* sustancias que ofusquen la mente, *lavarse* antes de la azalá, *recitar* el Corán, *viajar* a Meca, *dar* el azaque, etcétera. Todo pura acción del cuerpo. El sometimiento de tu materialidad es el primer grado de la vía que seguimos, tu *suÿûd* físico postrado con la frente en tierra. No hay Islâm sin *suÿûd* y no hay *suÿûd* sin cuerpo, mientras el cuerpo sea capaz de hacerlo.

En su camino fácil, el musulmán no entiende que el placer sea *malo excepto en lo que se declare permitido*, sino al contrario. La insistencia en la licitud del placer, mientras no sea vedado, marcó la vida entera de Muhammad. «No vedéis cosas buenas…» (5:87), [111] dice el Corán. Al contrario: en el Islâm es el Shaitân el que quiere que dejemos de disfrutar de los placeres lícitos. Nos ha quedado, por ejemplo, un hadîz *qudsî* en el que Allâh dice: «Los *shayâtîn* [demonios] desvían a mis siervos prohibiéndoles lo que yo les he permitido». [112] Por eso, la vida espiritual del musulmán no consiste en no disfrutar de las cosas, sino en no obsesionarse con su disfrute. No puedes renunciar impunemente al placer, que es lo que te enraíza en la existencia, lo que te permite seguir siendo manifestación de Allâh, porque es precisamente el placer lo que desde tu primer pálpito ha ido entretejiendo a la vida las fibras de tu ser. Nuestra posibilidad de desear y modificar así nuestra propia existencia es un hecho prodigioso que tal vez nunca lleguemos a comprender. El querer del ser humano tiene una fuerza radical: el "placer" (*na'îm*) es el "sí" (*na'am*) de Allâh en ti.

La naturaleza exige, y Allâh responde siempre a esa exigencia. Los musulmanes tenemos una definición de lo espiritual que nace de la satisfacción de nuestra necesidad. En el Islâm, procurar tener tus necesidades satisfechas como cuerpo es obligatorio. Si tu cuerpo no está realizado, no está en *fitra* (naturaleza original), y no hay orden posible en tu vida moral. Alguien que no se alimente bien, que no duerma bien y que no tenga una vida sexual satisfactoria concebirá una imagen distorsionada de su Señor, un Señor que mantiene a sus criaturas en el sufrimiento. El Profeta dijo que teníamos una responsabilidad con nuestro cuerpo y que daríamos cuenta el Día del Juicio del uso que le diéramos; si fuimos sus señores o sus tiranos. De hecho, en cierto momento el testimonio de nuestro cuerpo a favor o contra nosotros valdrá más que nuestro propio testimonio.

El ser humano que aspira a tomarse en serio su Islâm tiene que ir abriendo su propio

camino, escuchar las insinuaciones divinas en su cuerpo, que le llegan gracias a la progresiva educación de sus sentidos. El Islâm pone a Allâh intelectualmente muy lejos para que uno tenga que ponerse en movimiento y aferrarlo por el instinto. El Islâm te recomienda hacer oídos sordos a los que condenan el instinto, que son los mismos que quieren someterte a la tortura de un bien moral que no gravita en torno a tu gozo. «Evitad la abominación que viene del Shaiṯân para ser felices» (5:90), dice el Corán. [113] No para ser santos, puros ni perfectos; para tener felicidad (*falâḥ*). Tu felicidad es constituyente de Islâm. Si eres de los que se enraíza en Allâh, cuando te esfuerzas por tu propio goce, por tu propia satisfacción, por tu propia felicidad, estás haciendo un *ÿihâd*.

La emoción, la pasión, el placer son la materia prima del universo. Cuando un arabohablante quiere referirse a la existencia habla del *wuÿûd*, cuya raíz connota todo lo que es capaz de afectarte profundamente. Con el tema del *wuÿûd* –la Existencia como Nombre de Allâh– llegamos, sin lugar a dudas, a un momento culminante de la cosmovisión islámica, clave de su originalidad y la razón de su amor por la vida. Analicemos detenidamente la familia léxica árabe W-Ÿ-D:

> El verbo que rige el término *wuÿûd* es *waÿada*, con significado primario de "encontrar", y significado secundario de ser afectado por todo tipo de opuestos (odio-amor, tristeza-alegría, riqueza-pobreza…), que son esas realidades emocionales con las que te *encuentras*. Entre los sustantivos de la familia encontramos: *waÿd* (conmoción), *wiÿdân* (pasión), *tawâÿud* (fingimiento).

El *wuÿûd* es la existencia en su divinidad, Allâh sucediendo: lo que se va realizando en el mundo y en el tiempo de Allâh. Por eso, uno de los nombres de Allâh es el Evidente (*aẓ-Ẓâhir*). Allâh no es una idea, sino lo que nos llega directamente por la percepción. Allâh como *wuÿûd* es lo que te estimula, lo que te afecta, las sensaciones contradictorias que son tus instantes, y tiene que ver con "la pasión", con "la conmoción". Decía Ibn ʻArabî: «Por la pasión sé yo que Tú estás en todo».

Del estudio de la raíz de *wuÿûd* deducimos que el musulmán es consciente de que no deja por un instante de ser impactado (*waÿada*) por Allâh, es decir, *encontrado* por Allâh; todo aquello que es fuerte, que le desarma sus planteamientos artificiales, que lo deshace por dentro, todo aquello que lo mueve interiormente es Allâh. Allâh es para el Islâm lo que tú vayas experimentando a lo largo de tu vida, la intensidad de todo aquello con lo que tú te *encuentras* (*waÿada*), lo que vayas sintiendo, pero sin identificarlo jamás con algo concreto para que eso concreto no se convierta en un ídolo que te impida seguir buscándolo. Allâh no tiene límites; no es una meta sino el destino infinito de lo creado. Por eso, hay un *encuentro* (*îÿâd*) incesante con Allâh en tu sensación de las cosas, en la felicidad y en la desgracia, en el placer y en el dolor, en el amor y en el miedo…, con lo que te encuentras es con Allâh. Porque Allâh es lo que provoca en ti una emoción, sea del signo que sea. Todo el conocimiento de Allâh que obtiene el *mu'min* es su

experiencia del mundo. Vivir es el máximo contacto con Allâh, es el único contacto con Allâh; no habrá otro Allâh para ti que lo que puedas sentir. Somos *lo sentido* y Allâh está justamente ahí. Por eso la mística islámica requiere la conjunción de la totalidad de los sentidos corporales. El Corán es un mensaje para la piel. La Revelación que desciende a Muhammad no puede entenderse sin piel. Pero no todo el mundo tiene piel; los cafres se han desollado voluntariamente a sí mismos.

Que Allâh sea Uno significa para el musulmán que su sensación tiene que integrarla en la sensación de Allâh. Para saberme real, para adquirir peso, para *realizarme*, debo sumergirme en lo real que me rodea. Para descubrir lo que hay en mí de definitivo, para paladear mi propia eternidad, debo morir en el amor a la inconsistencia de las cosas. El Islâm te obliga a pararte ante lo que te impacta… Porque todo aquello que te impacta es *por Allâh* (*bi-llâh*). Sólo sabemos de Allâh lo que sentimos en el mundo, en nuestra vida. Por eso, el primer paso del Islâm es la pasión. Descubras a Allâh en lo que lo descubras, dirígete a Él con pasión. Te guía la pasión, la sed de ser saciado por completo. La Revelación ha venido a prometerte que tus deseos no dejarán de cumplirse.

Naturalmente, el dolor existe en nuestra vida, pero no como objetivo sino como circunstancia. La ley de desenvolvimiento del Todo se sirve del dolor para hacer pasar a una criatura de un nivel de comprensión a un nivel más amplio. La crisis es el momento en que la criatura comprueba que las dimensiones de *nafs* en que se movía no le son útiles ni se adecuan a su realidad. Todo aquello que rompe tus seguridades, lo que percibes como quiebras de conciencia, es lo que puede moverte a Allâh; mientras que el placer es tu contacto último con Allâh. En definitiva, no busques el dolor, huye de la mortificación, y cuando llegue el dolor inevitable, desvela a Allâh también en esa experiencia.

3.2. "DESAPÉGATE DE LAS COSAS"

El profeta Muhammad se sitúa en el polo opuesto de los que predican el desapego. No porque tuviera muchos bienes, ya que de hecho su vida en ocasiones rayaba la pobreza, [114] sino por el cariño con que se relacionaba con ellos. La apariencia de miseria y abandono que ofrecen algunos sufíes (afortunadamente, una minoría de ellos) ha confundido a muchos estudiosos del fenómeno islámico haciéndoles pensar que ése es nuestro auténtico modelo de santidad. Muy por el contrario, estos hombres que vagabundean por tierras islámicas son en su mayoría locos, locos de Allâh o locos de sí mismos, eso sólo Allâh lo sabe, en cualquier caso, ningún modelo que se deba imitar. El modelo es Muhammad, y Muhammad estaba cuerdo, cuidaba de sus cosas y de su cuerpo.

El Islâm de Muhammad enseña la moderación, a huir de los extremismos y obsesiones, también de los que afectan a la vida espiritual. Lo único que tiene valor es la vida misma, Allâh, y para encontrarse con Allâh sin añadidos hace falta el *taÿrîd*. *Taÿrîd* no es "quitarse lo necesario", sino "despojarse de lo artificial, desanudar, dejar las cosas tal como son, sin aditamentos". Originariamente viene de la palabra "rama" (*ÿarîd*) por cuanto da pie al verbo "quitarle las ramas a la palmera, desmocharla", es decir, quitarle el adorno y dejar lo esencial para que vuelvan a brotar nuevas y fuertes. Se ha traducido hasta ahora por "desapego" y, una vez más, nos sentimos incómodos con una traducción al castellano de términos esenciales de nuestra cosmovisión. Un *mutaÿarrid* es un abandonado a las insinuaciones de Allâh, pero, por eso mismo, alguien muy activo en la búsqueda de lo que lo libera, alguien que no es en absoluto un menesteroso sino que tiene –materialmente– más de lo que necesita, un hombre rico en relaciones con las criaturas y con las cosas que lo rodean, y un verdadero multimillonario en sensaciones.

El sabio (*hakîm*) tan sólo renuncia a ataduras y servilismos, no a afectos. Se ha liberado de los criterios con los que el ser humano común juzga, valora o desprecia las cosas, y para él el mundo es *'âlam*, un infinito cúmulo de signos entretejidos a los que desea estar continuamente atento. Es ese esfuerzo por interpretar lo que sucede en el mundo del que mana la sabiduría (*hikma*) en la que se satisface su ánimo. En las *Hikam* (sabidurías) del *Shaij* Ahmad al-'Alawî se dice: «Quien se aparte de la Creación se apartará del *Haqq* (la Realidad como Nombre de Allâh)». [115] Por eso, porque no puedes desapegarte de las cosas sin desapegarte de Allâh. El auténtico desapego que se le propone al musulmán es el desapego del desapego. No se trata, por tanto, de enfocar el desapego de las cosas, sino sólo a Allâh. No podemos desapegarnos del mundo porque el mundo es real. Nunca el Islâm ha negado que sea real lo que podemos palpar, percibir, sentir. Más bien al contrario, afirma que no hay otra experiencia de Allâh que la que se obtiene del mundo a partir del "yo". Para un verdadero místico musulmán, como lo era el profeta Muhammad, las cosas son los infinitos rostros de Allâh.

Constatamos en la vida del Profeta que se daba una relación especial –íntima– entre él

y las cosas. Hay hadices que hablan de la extraordinaria delicadeza de Muhammad con todo lo que lo rodeaba. [116] Y no sólo el Profeta. Todos los *auliyâ'* (los coaliados de Allâh) perciben el poder y la sabiduría que hay en cada cosa. El *kâfir* es el que no traspasa el objeto, ni descubre en él la semilla (*habb*) de amor (*hubb*) que lo hizo. Eso infinito que es Allâh pasa a residir en todo objeto finito por el hecho de existir, y tenemos la obligación islámica de amar cada cosa. El camino espiritual consiste en descubrir qué conjunto de cualidades de Allâh son la urdimbre de cada uno de los seres que existen. También la de las cosas. Puedes sentir a Allâh en la misma *nafs* de cada una de las cosas. No podemos dejar pasar la oportunidad que nos ofrecen los objetos que nos rodean. Porque cada cosa existente te interpela con lo que es.

Puesto que Allâh es en sí mismo indefinible nos es lícito definirlo en cada cosa concreta. Sabemos que lo que no tiene límites está encerrado en lo más pequeño; lo eterno en el instante que no dura. Todo lo que existe es Nombre de Allâh, porque es una esencia específica e irrepetible. Cada cosa que existe es el Nombre propio de Allâh. Sea lo que sea, y actúe como actúe, sea el soltar su excremento un pájaro en tu ventana o el estar en el aire al trasluz de unas motas de polvo, todo lo que te rodea no hace sino traducir la voluntad de Allâh. No hay un momento en que la plenitud de Allâh no se esté revelando en las condiciones materiales de cada ser.

La misma materia de que están compuestas las cosas, la cosa en sí ante nosotros, es ni más ni menos que la prueba de la existencia de Allâh. La consistencia del ser material que constituye la realidad es el principio del camino. Cuando me sumerjo en la realidad, a pesar de su aparente inconsistencia y su mutabilidad, y la vivo como definitiva y contundente, estoy en *al-haqq* (lo real). Los musulmanes nos relacionamos con la materia, con lo inmediato, como nos relacionamos con Allâh. La materia es la inmediatez de Allâh. Nos sumerjimos en la materia para conocer nuestra realidad, nuestra verdad, para descubrir nuestra propia eternidad. Tenemos que pensar la materia como una circunstancia que sucede dentro de Allâh.

3.3. "ABORRECE TU NATURALEZA"

«Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados», se lee en una de las Bienaventuranzas. En el cristianismo siempre se enseñó que algún día canjearemos nuestros padecimientos por beatitud, que nos salvaremos por haber sufrido, que esta vida es un "valle de lágrimas". «A ti suspiramos, gimiendo y llorando, en este valle de lágrimas» (*Ad te suspiramus, gementes et flentes in hac lacrimarum valle*), reza el Salve Regina. El ser humano está de paso en esta vida, que es sufrimiento y que hay que ofrecérselo a Dios por el bien de los hombres, imitando así el sacrificio de Cristo. Tan cierto es que esto es el cristianismo histórico, como que buena parte de la teología cristiana actual trata de cambiar esta lacra antigua y honda que es culto al sufrimiento. Los musulmanes podríamos llegar a entendernos tan sólo con los cristianos que hayan llegado a la conclusión de que predicar que la vida humana es miserable transforma la vida humana en miserable.

El Corán (17:70) nos dice: «Hemos honrado (*karrama*) a los hijos de Adán (Âdam)». [117] Todo verdadero creyente en el Dios de la vida, sea musulmán o no, debe pensar para sus adentros: "También yo soy un signo divino, también yo me sumo a la existencia como milagro, como enigma y como maravilla". Como aparece reflejado en el Corán: «Ciertamente en los cielos y la tierra hay signos para los *mu'minûn*, y en la creación de ellos» (45:3-4). [118] Lo que somos es esencialmente maravilla… Sabemos que con nuestra vida estamos expresando un aspecto de Allâh, que Allâh no deja de decirse a sí mismo en sus criaturas. En el camino del Islâm, vivido con coherencia, el musulmán llegará a ambicionar integrarse en el Todo sin dejar de ser él mismo. Pues tenemos la sospecha de que cada uno de nosotros somos una oportunidad que el Todo se da a sí mismo de cambiar. [119]

Si se quiere presentar desde el Islâm la vida humana como miserable y angustiosa, bastará con maltraducir un solo versículo del Corán: aquel en el que se dice *La-qad jalaqnâ -l-insâna fî kabad* (90:4), haciendo decir a la Revelación: «Hemos creado al hombre en aflicción» (traducción de Julio Cortés); «Que hemos creado al hombre en penalidad» (Abdelghani Melara); «Yo, en verdad, he creado al hombre ¡miserablemente débil!» (Bergua); «Hemos creado al hombre en la miseria» (Joaquín García Bravo); «En verdad hemos creado al hombre para (una vida de) continuas penalidades y pruebas» (Muhammad Asad); «En verdad creamos al hombre para que se enfrentara a las tribulaciones» (Carrillo Robles, revisada por Mansur Atailahi). E incluso Abderrahmán M. Maanán, pese a haber explicado el auténtico significado del *kabad* en su comentario (*tafsîr*) al Corán, recae como los demás en una traducción equivocada: «Ciertamente, hemos creado al ser humano en el aprieto». El panorama en otras lenguas no es mucho mejor: «Nous avons, certes, créé l'homme pour une vie de lutte», o «Que criamos o homem em uma atmosfera de aflição». El desastre del Arabismo no es una prerrogativa española, si bien, el ser fronterizo con los territorios de mayoría islámica imprime al

Arabismo español un sello que no tiene ningún otro.

Pero no nos apartemos del tema… Aflicción, tribulación, miseria, penalidad, aprieto, angustia… Evidentemente, si se quiere que el Islâm diga lo que nos imaginamos, sólo tenemos que hacerlo coincidir con nuestras imaginaciones. En realidad, en árabe, *kabad* no es ninguna de estas cosas, sino "tensión, nervio, inquietud, sensibilidad en vilo". El *kabad* (de acuerdo con el verbo *kâbada-yukâbidu*: "estar tenso, ser afectable por las cosas") no es el resultado del tormento a que nos somete un Dios deseoso de poner en una angustiosa situación a sus criaturas, un Dios terrible que se complace con el espectáculo de crear una naturaleza humana miserable, sino la posibilidad de la persona de reaccionar ante las cosas, de ansiar, de esperar, de no conformarse, causa sin duda de todo lo grandioso que el ser humano ha llegado a lograr.

En el Islâm no se considera en absoluto un sentimiento negativo, porque no es pasivo, no es la aflicción o la penalidad que te obliga a sufrir sin más, sino lo que te hace no conformarte, buscar nuevas salidas, ansiar, pujar… Es el *kabad* lo que está en el fondo de su grandeza y no de su miseria. El *kabad* es la causa de las aspiraciones e inquietudes más profundas que empujan a la humanidad hacia lo infinito, pues no se sacia en nada. La inquietud, la sensación de vacío, el no sentirse colmado…, todas estas son sensaciones que hablan de exigencias a las que damos un nombre en árabe, y ese nombre es *kabad*. Es esa tensión la que nos hace despertar al universo de Allâh. Para los musulmanes, el *kabad* es el secreto del disfrute de la vida, el secreto de la trascendentalidad de nuestro paso por el mundo, el secreto de la dignidad de la vida humana que sin nervio se convierte en pura *gafla,* ese estado de distracción y atontamiento que promueve el *kufr*. A la hora de elegir un modo concreto de sentir lo trascendente, cuando debe tomar un camino ascendente (*ṣirat mustaqîm*) hacia Allâh, el musulmán recibe el *kabad* como lo que es: una manifestación en él de la generosidad de Allâh.

Este *kabad*, esta tensión, no hay que eliminarlo. Desde su nacimiento hasta su muerte, el musulmán menos vibrante y el más alto de los místicos tienen *kabad*. La diferencia es que unos lo dirigen hacia unas cosas y otros hacia otras. La sensación de cercanía y alianza con Allâh (*wilâya*) no es el estado amorfo del que ya nada pretende ni nada lo mueve, sino más bien la proyección en Allâh de todo lo que nos tensiona. El ser humano ha sido creado por Allâh con *kabad*. Ya sea buscador de riquezas, de poder, de sabiduría, o de perfección espiritual… es el mismo *kabad*. Unos motivos de tensión son beneficiosos, y otros nos llevan a la ruina. Pero el solo hecho de que la vida humana esté avivada por el *kabad* no es un motivo para identificarla con "la penalidad, la miseria, la aflicción". Porque la liberación de esta tensión supone perder la dimensión más específica y auténtica de lo humano.

A la hora de proponer una traducción en castellano para este *kabad*, nos encontramos con que nuestro lenguaje está tan separado de la *fiṭra* (de la Naturaleza), es tan poco auténtico, que apenas es capaz de expresar con connotaciones positivas algo que suponga tensión. "Desasosiego, asfixia, apuro, ansiedad, aprieto" son ideas que, pese a responder a esa intranquilidad del corazón humano, no logran comunicarnos la sensación

de algo tan hermoso para el ser humano como el *kabad*. La traducción "inquietud" tiene un doble sentido –negativo/positivo– y en parte podría responder a lo que queremos referirnos. La definición de Maanán de *kabad* como "el nervio del ser humano" nos da la posibilidad de traducir el versículo: «Hemos creado al ser humano con nervio». Pero, incluso, no podría descartarse una traducción más generosa que relacionase el *kabad* con el *kabid* (hígado). Y… ¿qué relación puede haber entre la inquietud del ser humano y el hígado? La ligazón está en que lo que llamamos "corazón" –no la víscera, sino el órgano donde tienen su sede los sentimientos– era para los semitas el hígado. Para hablar de aquello que nos afecta bien hondo, sea para bien o para mal, en árabe se recurre al hígado. Todavía hoy día en Marruecos una madre le dice a su niño como expresión de cariño: "*Yâ, kibdi*" ("¡Ay, hígado mío!"). Hasta nosotros han sobrevivido en territorios otrora islámicos expresiones como –en portugués– *enemigo figadal*, enemigo "higadal" (derivado inexistente en castellano de hígado), como sinónimo de "enemigo mortal"… Entonces, si el *kabid* es la sede de los sentimientos, ¿por qué no podríamos incluso traducir *La-qad jalaqnâ -l-insâna fî kabad:* "Hemos hecho al ser humano con emociones (con sentimientos)"?

Naturalmente, la demonización del *kabad* no pertenece tan sólo a la filología misional más comprometida con la tarea de salvar a los musulmanes del Islâm. Pues toda manipulación de otra tradición debe basarse siempre que pueda en una tendencia, aunque sea minoritaria o excepcional, dentro de la espiritualidad que quiere manipular. Así, es fácil encontrar a muchos que se tienen por sufíes y que presentan la inmersión en Allâh como el final del *kabad*, como un *nirvana*, donde ya ni se siente ni se padece, porque uno ya ni tan siquiera es: lo que llaman *fanâ'* (extinción). La idea de una eliminación del *kabad* de nuestra cotidianidad pertenece al mundo literario de los falsos sufíes, que no viven eso a lo que aspiran, sino que han hecho de la espiritualidad un mero discurso. El *salâm* a que te invita el Islâm no es la quietud Zen del muerto (*fânî*), sino la integridad del superviviente (*bâqî*) que ha conseguido salir entero (*salîm*) de la batalla.

El ser humano es conflicto. Eso es lo que somos. Y sólo cuando asumamos nuestra naturaleza conflictiva podremos pretender la trascendencia desde nuestra realidad y no desde la imaginación de lo que somos. Pero para trascender no basta con partir de la realidad, hace falta un esfuerzo por tensionar lo que somos. Así que nos es necesario el *ÿihâd* (literalmente, "esfuerzo") para lograr el *salâm*. Desde el conflicto y con el *ÿihâd* llegamos a una paz que es, a su vez, conflicto para los que niegan la realidad, para los *kuffâr*. Vamos al *salâm* tranquilizando el desasosiego del "yo", pero sin que nuestra paz quede desprovista de la tensión interna que la hará consistente, duradera, y no una paz imaginaria de una criatura de invernadero que ha perdido una de las características más esenciales de la condición humana.

En conclusión, el *kabad* no puede ni debe eliminarse, porque esa tensión es la garantía de que se está produciendo en nosotros un encuentro con lo real. La novedad que nos sitúa en una tensión sin objeto es el síntoma inequívoco de nuestra apertura a Allâh.

3.4. "DESPRECIA EL MUNDO"

En el siglo XI dijo al-Gaççâlî que éste –el nuestro– era el más perfecto de los mundos (*laisa fî -l-imkân abda‘ min hâdzâ -l-‘âlam*), aunque Europa no se enteró hasta que lo repitió Leibniz seis siglos más tarde. El musulmán, desde Muhammad hasta al-Gaççâlî y desde al-Gaççâlî hasta hoy, ha sabido que lo que llega a la existencia es la Voluntad de Allâh materializada. En la expresión árabe, las palabras "cosa" (*shai'*) y "voluntad" (*mashî'a*) son de la misma raíz. La cosa (*shai'*) es un querer (*shâ'a*), una voluntad que persiste en el tiempo, o, más aún, una voluntad que es el Tiempo mismo realizándose. «El mundo –decía un maestro sufí– es un incendio.» Nosotros nos habituamos a no percibir la temperatura incandescente de lo que nos rodea; preferimos que el magma cristalice en roca para poder soportar su roce. La realidad arde porque es *rahma* de Allâh, gratuidad creadora que se existencia. La *rahma* de Allâh entreteje a las criaturas, los sucesos y las cosas. Lo existente, lo creado, el cosmos no es *lo querido* por Allâh, sino *el querer* de Allâh.

A pesar de la dureza y la sobriedad del medio natural en que descendió la Revelación coránica –o quizá precisamente por eso–, el Islâm desde sus comienzos históricos nace hechizado por el mundo exterior. En el desierto cada existencia es un milagro. Todo lo que sucede, todo lo que llega a ser es la maravilla insuperable de Allâh, y ninguna cosa que no exista debería existir. En el Islâm, la relación con el mundo es marcada por el signo del asombro debido a su belleza, por la posibilidad de gozar de lo que en él se encuentra y la comprensión del sentido del mero estar aquí de todo. Todas las cosas existen veladas por un secreto. No sabemos qué significan las cosas del mundo. Por ejemplo, ¿qué significa un árbol?, o ¿qué significa una brizna de hierba? El musulmán se abre a aquello que esas formas del mundo dejan intuir sin pretender atesorar su secreto.

Desde un planteamiento puramente teórico, el universo podía no haber existido; llamamos "Allâh" a lo que se inclinó a favor de su existencia. Pero Allâh no es ofrecido a los musulmanes como un *gair,* como un "otro" a la existencia. Allâh no es un *gair* ni acepta el *gair*: tampoco nosotros somos "otros" para Allâh. No nos ha separado de sí, como no acepta que nos separemos de Él. Los musulmanes nos asomamos a un universo en el que todo es Uno. Así que, si queremos ahondar más en nuestra intuición sobre Allâh, necesitamos de nuestra experiencia del mundo. En el pensamiento islámico, la existencia de Allâh queda determinada por la del mundo, y no al contrario. Es a partir de la experiencia de la realidad como comprendes a Allâh, y no a partir de una teología sobre Allâh como explicas el universo que te rodea.

En árabe existen dos términos para la palabra "mundo": *duniâ* y *‘âlam*. Son lo mismo, pero visto con ojos distintos. Cómo es el mundo que nos rodea depende de nuestra educación en la percepción. Si para nosotros el universo es *duniâ* o *‘âlam* depende de nuestra sabiduría. *Duniâ* o *‘âlam* no son dos realidades diferentes, sino dos actitudes tuyas ante una sola realidad, la que te circunda y en la que estás instalado. Lo que

experimenta el que está absolutamente despierto en el mundo se llama en árabe *'âlam*, la experiencia del mundo como signo de Allâh (de la misma familia léxica de *'alâma*: "signo"), término que viene del verbo *'álima-yá'lamu*: "saber, conocer". El Corán dice de Allâh que es el que ordena interiormente los Mundos (*rabb al-'âlamîn*), y utiliza el plural de *'âlam*, no el de *duniâ*. Si te relacionas con el mundo dejándote robar el espacio que necesitas hablamos de *duniâ* (del verbo *danâ-yadnû*, "acercarse"). Es *duniâ* tu vida cuando no acabas de encontrarle el meollo a la existencia, cuando no hay paladeo de la realidad. Es un engullir atolondradamente las cosas de un mundo que te pertenece, pero que te exigen una cortesía para con ellas.

Eso quiere decir que el problema no está en el *duniâ* sino en ti. El *duniâ* es hermoso y está bien que así sea. *Dâniya* (derivado de *duniâ*) en árabe es nombre de mujer y significa "la arrebatadoramente bella". Si el *duniâ* fuera malo, el Corán no diría: «¡Y no olvides tu parte del *duniâ*!» (28:77). [120] El *duniâ* está lleno de dones para el que se protege con Allâh; leemos también en el Corán: «Allâh confirma a los *mu'minûn* con la palabra firme en el *duniâ*» (14:27). Y dice a los *mu'minûn* (los que se afianzan con Allâh), no a los cafres.

El *duniâ* es sólo una dimensión de la persona; es, simplemente, de lo que parte la criatura. Si no existiera el velo, no sería posible el gesto de desvelar lo oculto, no habría esfuerzo humano, no habría realización de lo que todavía no es. *Duniâ* es tan sólo el mundo en tanto velo que oculta a Allâh; *'âlam* es el mundo en tanto velo que transparenta a Allâh. Si hablamos de quitar los velos, de transformar el *duniâ* en *'âlam*, no es para encontrarnos con algo diferente de lo que ya hay, sino para encontrarnos con lo que hay realmente. Lo que *está ya aquí* es el secreto de Allâh. El velo tras el que se oculta Allâh es también Allâh. O, dicho de otra forma: Allâh no está velado; nada es capaz de velarlo. Eres tú el que está velado. El velo que hace que no "veas" a Allâh no está en el mundo exterior, porque entonces Allâh no sería el Evidente (*az-Zâhir*), sino en tu ojo. Está en ti descorrer el velo de tu ojo. Que Allâh sea el Evidente, que no haya velo que pueda ocultarlo, es el velo más difícil de descorrer. Escribió el *Shaij* al-'Alawî: «El velo de Allâh es su exteriorización. A causa de su intensidad, Él queda oculto». La llave que da acceso al universo de Allâh es que no hay llave.

Ibn 'Aÿîba enseña que el universo son letras: tinta que debe espaciarse con vacío para decir algo. Una vez leídas las letras y comprendido su sentido se desdibujan en nuestro recuerdo, y el significado al que aluden esas letras pasa a ocupar su lugar. Es así como desaparece el *'âlam* y se muestra Allâh. Este *mundo en* Allâh que nos queda después de desvelado el *'âlam* se llama en árabe *âjira*, lo que se ha traducido por "la otra vida". A la *âjira* se llega ya sea con la muerte aniquiladora, ya sea con la ubicación en el puro presente. Según los maestros sufíes, este desvelamiento del *'âlam* se va dando en la medida que vamos asumiendo el *tauhîd*. Nuestra tarea consistiría en entender el universo como sucesión de fenómenos, y las propias acciones, como un continuo devenir cuyo sentido es la unidad íntima de la acción. Los mensajeros de Allâh hacen despertar al ser humano del sueño en el que está sumido por la hipnosis a la que lo someten los aspectos menos consistentes de su cotidianidad más inmediata. Todos los profetas, no sólo

Ibrâhîm (Abraham), aunque muy especialmente Ibrâhîm, invitan al hombre a adentrarse en la raíz única de lo existente –fundamento unitario de los seres– mediante la asunción del mundo como Libro Revelado y la inmersión en el quehacer diario con la conciencia de la significación de ese quehacer. Señalan a Allâh como esa verdad inmediata con la que el ser humano tropieza espontáneamente, en el convencimiento de que nada se interpone entre Allâh-Uno y cada persona singular. El universo fundamentado en la Unidad que lo gobierna desde sus profundidades te llega en tu propio entorno –en tus propias circunstancias– como *ra<u>h</u>ma* de Allâh, el armazón elemental de la realidad, la trama de la vida. Y, desde ahí, recorrer los pliegues más íntimos del mundo va a ser el camino de lo fácil.

En conclusión, no hay rechazo del mundo en el Islâm. El musulmán sabe equilibrar los aspectos de lo real que necesita y ponerlos cada cual en su momento. Toda forma de vida que no sea significativa acaba siendo relativizada por el musulmán según la medida del objeto que se ha propuesto. Pero luego sabe volver a la naturalidad del *duniâ.* Nuestra relación con el mundo debe ser un equilibrio entre los dos aspectos que para nosotros tiene la realidad: el hipnótico y el trascendente, el hechizante y el significativo. El ser humano no puede concebir un aspecto del mundo sin el otro: es como un río que tiene dos orillas. Sin cualquiera de las dos orillas, no hay río. Nuestro ejemplo a la hora de relacionarnos con el *duniâ* y con la *âjira* es, una vez más, el del profeta Mu<u>h</u>ammad, una de cuyas invocaciones preferidas se encuentra en el Corán: «Concédenos del *duniâ* lo mejor, y de la *âjira* lo mejor…» (2:201). [121] Y en un conocido <u>h</u>adîz leemos: «Relacionaos con el mundo de las apariencias (*duniâ*) como si no fueseis a morir nunca; relacionaos con el mundo vivido desde Allâh (*âjira*) como si fuerais a morir ahora mismo». Lo real a lo largo de la existencia del musulmán es saborear a Allâh en magnitudes distintas.

3.5. "RETÍRATE EN SOLEDAD"

Que el mundo sea en sí mismo la evidencia de Allâh no te permite retirarte a solas en su contemplación. El Islâm no acepta un modelo de "santidad" que suponga el alejamiento de la sociedad. Cuenta nuestra tradición que el profeta David (Dâ'ûd) solía andar solo, en la lejanía de las gentes, para buscar una mayor intimidad con su Creador, y que en cierta ocasión Allâh le preguntó por qué lo veía siempre solo. Contestó el profeta David: «Porque quiero apartarme de lo que me aparte de ti». La tradición sigue diciéndonos que le replicó Allâh: «Entonces busca buenos hermanos con quienes avivar el recuerdo (*dzikr*) de mí. Ése será tu retiro (*jalua*)». [122]

El modelo de trascendencia del Islâm es en colectividad, en sociedad. En árabe, "solitario" y "salvaje" son la misma palabra (*wahshî*). No puede haber el menor refinamiento en quien abandona la sociedad: un solitario es un salvaje… La tendencia a reunirse es la inclinación natural del musulmán, mientras que la dispersión (*furqa*) es destructiva. El Islâm es para el hombre social, no para el que no soporta la compañía de sus congéneres. En cierta ocasión en que al profeta Muhammad le preguntaron cómo definía "el orden de valores" (*dîn*) concreto que él propugnaba, no dijo nada de las posibilidades de llegar a una intimidad con Allâh o de contemplar su Rostro, no; dijo simplemente: *ad-dîn al-mu'âmala* («El *dîn* es tratarse unos a otros»). [123]

El Islâm de Muhammad es en esencia un instinto que articula sociedad (como el de las hormigas o las abejas). El Islâm no pertenece a lo privado; no es una búsqueda personal, ni un encuentro tuyo con nada que no puedas compartir con los demás. Hay que desconfiar de toda aquella experiencia de lo sagrado de Dios que no sea compartible por los demás. Más que la santidad, lo que se pretende en el Islâm es llegar a ser musulmán entre musulmanes. La categoría del Islâm es la comunidad. [124] Para Allâh no somos éste y este otro y este otro más; somos un grupo. «Ellos son el grupo», dijo Allâh en un hadîz *qudsî*:

> Según Abû Huraira, dijo el Mensajero de Allâh: «Allâh tiene unos *malâ'ika* (ángeles) que dan vueltas por los caminos, buscando a la gente del recuerdo (*dzikr*) de Allâh. Y cuando encuentran a un grupo en *dzikr*, se sientan con ellos, y los rodean con sus alas hasta el cielo del mundo visible. Y cuando el grupo se dispersa, suben a un lugar del cielo. Allâh, aunque todo lo sabe, les pregunta:
> –¿De dónde venís?
> –Venimos –le contestan– de unos siervos tuyos en la tierra, que te glorifican, enaltecen y recitan tu nombre, te alaban y te piden.
> –¿Y qué me piden?
> –Te piden tu Jardín
> –¿Y han visto mi Jardín?

–No, mi Señor.

–¿Y cómo harían si lo hubiesen visto?

–Buscan que los liberes.

–¿Y de qué quieren liberarse?

–De tu Fuego, mi Señor.

–¿Y han visto mi Fuego?

–No.

–¿Y cómo harían si vieran mi Fuego?

–Y te piden que los ocultes de los errores que han hecho.

–Han sido ocultados de ellos, y les he concedido lo que me han pedido, y los he librado de aquello que temían.

–Mi Señor, hay uno que se sentó con ellos por equivocación…

–También ha sido ocultado de sus errores. Ellos son el grupo, y no se excluirá a aquel que se sentó con ellos». [125]

Ser musulmán o no serlo es estar con una gente o estar con otra. El Islâm no es una doctrina ni una filosofía que pueda aprenderse en los libros. A cualquier enseñanza del Islâm debe acompañarla, el calor humano que le da su hechura definitiva. De ahí lo peligroso de aprender cosas como el Derecho islámico (*fiqh*) o incluso la mística (*tas̲awwuf*) en los libros. No era el modo de exponer los temas ni de defender sus argumentos lo que convencía de Mu̲hammad, sino la delicadeza de trato humano que había en su entorno.

Es con los demás como el ser humano se conoce a sí mismo y pule sus deficiencias en el contraste. Con la reclusión te retirarías a solas con tus limitaciones, sin saber cuáles son ni acertar a eliminarlas; sólo con el contacto y la tensión con los demás tienes oportunidad de conocerte y superar tus traumas. Asumir la incomodidad del contacto con los demás es importante porque significa que se quiere avanzar con rigor en la vía. Con nuestros hermanos nos enfrentamos a nosotros mismos, y ésa es la única manera de llegar a conocernos realmente. No es posible la autorrealización sin sociedad, y no es posible la sociedad sin conflicto. Negarse al conflicto es negarse al hecho humano. Tú, retirado de la existencia con tus devociones privadas, te conviertes en un ser solitario que está siendo estafado por su ego. El Islâm es una actitud social, una forma de afrontar lo Absoluto sin las condiciones que pudieras ponerle para saborearlo a solas. Cuando la religión no es un modo colectivo de trascender se convierte en una piedad arrinconada en el terreno de la privacidad, cómplice por omisión de los desmanes que suceden en la sociedad.

La espiritualidad en su aislamiento es la simple autocomplacencia de alguien que cree posible una experiencia de Allâh al margen de sus semejantes. Vivir a Allâh es relacionarte. La enseñanza del Islâm es, de nuevo, simple: o arrastras contigo todo tu mundo en tu afán de trascendencia, o te mientes cuando dices estar en una vía espiritual. Cuando, para encontrarte con Allâh, cortas las relaciones que te unen a la sociedad,

pierdes tu carácter humano y te conviertes en una extravagancia del universo.

Lo sano y normal en el Islâm será la *mujâlaṯa,* es decir, el trato humano. Sólo con carácter excepcional (y durante un tiempo que no exceda los cuarenta días), se admite el apartamiento de la vida cotidiana, la *jalua*, y únicamente en tanto nos ayude a que el corazón se convierta en naturaleza en nosotros, preparándonos para la vida social que nos espera. Cuando el profeta Muḥammad se retiraba a la Cueva de Hira (*gâr Ḥirâ'*), no lo hacía como huida de sus circunstancias vitales, sino para simplificar el objeto de su atención, eliminando variables de su sensibilidad y concentrándola en Allâh. El retiro de *gâr Ḥirâ'* simboliza el retrotraimiento de la criatura hasta el espacio sagrado del corazón donde se produce la Revelación con la que se construirá la realidad social del Islâm.

Respecto a la *'uçla* –el aislamiento absoluto– no es un recurso de la vida espiritual, sino una estrategia de supervivencia social: se trata de una medida drástica que puede imponérsela uno a sí mismo para sobrevivir cuando el entorno es abiertamente hostil, o que se aconseja a individuos que no puedan evitar dañar a la sociedad.

Cuando nuestra intuición de Dios nos lo saca de la realidad, y hacemos de él un *ganz andere*, un absolutamente otro, no es extraño que aspiremos a mantener con Él una relación personal de amor o de amistad o de lo que sea. Pero, tanto en el cristianismo de Jesús de Nazaret como en el Islâm de Muḥammad, Dios no es un Ser Supremo, sino lo que te vincula a los demás. Aquí sí que hay cierta posibilidad de encuentro entre ambas religiones. El vínculo entre las personas es nuestra forma de experimentar a Allâh; lo que nos pone en relación es un Nombre de Allâh:

> Según Abû Huraira dijo el Mensajero de Allâh: Creó Allâh a las criaturas, y, cuando terminó de crearlas, se levantó el *raḥim* [vínculo] y se agarró a la cintura de Allâh (como buscando protección). Allâh le dijo: «Tranquilízate». Dijo: «Vengo de donde me rompen». Le contesta [Allâh]: «¿Estarás conforme si me uno a quien se una contigo y rompo con quien te rompa?». [El *raḥim*:] «Sería más que suficiente». [Y Allâh:] «Pues, sea». [126]

Nadie saborea la Unidad de Allâh si no lo hace en la reunión de lo humano. Nosotros hemos asumido el compromiso del *tauḥîd*, de implicarnos con la unidad radical de los seres. Esto quiere decir que el bien que hacemos a nuestros congéneres no es sólo una realidad moral, no es sólo "caridad" de uno a otro, sino que es contribuir a la unidad de lo real. Por eso, el *tauhîd* no puede ser nunca una doctrina –el "monoteísmo", según dicen–, sino un desafío: construir la Unidad. Gramaticalmente, la palabra *tauhîd* es un *maṣdar*, es decir: una forma verbal que funciona como sustantivo, y en su literalidad sería traducible por "el hecho de hacer lo uno". Cuando estrechas el vínculo con los otros seres humanos ahondas en tu conocimiento del mundo por ese amor que estás proyectando sobre otro. Lo que Allâh quiere decir a cada uno de los seres humanos es: "Yo soy tu verdadera cara; ve y reconócete en los otros porque todos sois mis mensajeros". En tu hermano tienes un conocimiento del mismo Allâh de propiedades

trascendentales. Estrechando los vínculos te encuentras con Allâh. Amar a los que nos rodean es un modo de conocimiento de la realidad por el *ḥubb*, por el amor, y es el único modo posible que tienen los seres humanos de construir la realidad. Todo lo demás es Shaiṭân.

Se cuenta que dijo el profeta Muḥammad: «Allâh ama que la gente se apretuje», [127] y que también dijo: «En el roce con la gente hay *baraka*», es decir, eso que hace fecunda la vida. [128] En algunas ocasiones, al Profeta le resultaba particularmente insufrible el espacio natural entre hombre y hombre. Nos dice la tradición que, llegando Muḥammad y los suyos a un oasis para descansar de la travesía, cada cual se fue por su lado, y que, entonces, el Profeta los llamó y les dijo que le abrazaran, y cómo se apiñaron tanto a él que si se hubiera extendido el manto del Mensajero sobre ellos los hubiera cubierto a todos. El Profeta sentía la absoluta necesidad de la cercanía con los demás. Sólo hay que leer los textos que nos hablan de cómo su casa era una aglomeración humana, un ir y venir de gentes… El Mensajero combatió el personalismo, la envidia, la frialdad, el enclaustramiento, la sedición, la discordia y las tendencias individualistas e insolidarias, hasta en los más mínimos detalles, y nos dijo que cuando sintiéramos que queríamos a alguno de nuestros hermanos, se lo dijéramos. [129] El silencio respecto de los sentimientos nobles que tenemos es propio de la racanería del *kufr* (destrucción de la dimensión trascendente en la vida). El *kufr* construye hoy ciudades con grandes avenidas llenas de soledad, mientras que las medinas de las ciudades islámicas son un hervidero de roce humano, de encuentros y desencuentros, de conversaciones, de tratos que implican y generan confianza. Las religiones, todas ellas, deberían dejar de ser sistemas de creencias para transformarse en modos de encuentro.

3.6. "MATA TU NAFS"

Cuando se comienza con cierta seriedad una vía mística dentro del Islâm, y en el caso de los conversos normalmente es integrándose en alguno de los grupos sufíes que existen fuera de tierra tradicionalmente islámica, una de las primeras consignas que oye el "aspirante a sufí" (*murîd*) es: "Tienes que matar tu *nafs*".

Lo más sorprendente de esta frase es que si la quisiéramos decir en árabe, estaríamos pidiendo una insensatez. "Matar la *nafs*", frase que ciertamente aparece en el Corán, significa "matarse a sí mismo, suicidarse". Y, por descontado, es un acto que queda terminantemente condenado; en la aleya 4:29 se dice: «No matéis vuestras *anfus*…» (*anfus* o *nufûs*, pl. de *nafs*). [130] La *nafs*, en boca de estos sufíes, estaría siendo identificada gratuita y caprichosamente con nuestra noción de *ego*. Si insistimos en atribuir a la *nafs* el significado de *ego*, la mayoría de los pasajes relativos a ella en el Corán se vuelven incomprensibles. Eso que entendemos los occidentales por *ego*, una especie de "yo interior malo", no hay palabra árabe para decirlo. Excepcionalmente, y dada la selva que es el ḥadîz, donde crece y ha crecido de todo (verdadero y falso, bien entendido o descontextualizado, bien o mal traducido, fiables por completo o con eslabones débiles en la cadena de transmisión, de los primeros años de la *sunna* o de los últimos de la vida de Muḥammad), encontramos algún ḥadîz en el que Muḥammad parece afirmar que «el esforzado es quien vence a su *nafs*»,[131] en el que sí podría identificarse *nafs* a lo que entendemos por *ego*. Insisto, con carácter excepcional y la prudencia con que hay que tomar los datos que nos vienen del ḥadîz cuando no tienen respaldo coránico.

Pero, incluso, la otra traducción que recibe el término *nafs* en la mayor parte de los arabistas es aún más perversa que "ego"; dicen que la *nafs* es el "alma". Y, a partir de ahí, son muchos los pasajes coránicos que quedan deformados. Si *nafs* significa "alma", Allâh tendría "alma", como queda de manifiesto en 20:41 («Oh Moisés, te elegí para mi *nafs*»), [132] en 5:116 (dice Jesús a Allâh: «Sabes lo que hay en mi *nafs* y yo no sé lo que hay en tu *nafs*») [133] o en 6:12 («Escribió [Allâh] sobre su *nafs* la *raḥma*»). [134] Si la *nafs* fuera el "alma", también los ídolos tendrían alma en el versículo: «No pueden auxiliar ni a sus propias *anfus*» (7:191-2). [135] Si la *nafs* fuera el "alma", se nos estaría diciendo que las almas se alimentan de cereales en el versículo: «de las mieses comen sus ganados y sus *anfus*» (32:27). [136] Si la *nafs* fuera el "alma", se les estaría diciendo a los árabes que de sus almas se les ha mandado un Mensajero en el versículo «de vuestras *anfus* os ha sido enviado un Mensajero…» (9:128). [137]

En todos los versículos en los que se traduce *nafs* por "alma", encaja mejor la noción de "sí mismo", la "persona misma". ¿Qué tiene más sentido traducir: "Os creó de una sola alma" u "Os creó de una sola persona"? [138] No puede ser que fuéramos creados a partir de ningún alma, pues nos dice el Corán y los hadices qudsíes que hemos sido

creados a partir de la espalda de Âdam, [139] y se usa una parte muy específica del cuerpo de Âdam, así pues no está hablando de su alma la Revelación. [140]

En fin, no es necesario insistir en los cientos de ejemplos extravagantes que resultan de traducir "alma" donde debe traducirse "sí mismo". Lo más curioso es que en los coranes que encontramos en nuestro idioma este tipo de versículos que quedarían ridículos si la *nafs* se tradujese por "alma" están bien traducidos: *nafs* en ellos se traduce como "el sí mismo o la persona misma". Al parecer, la traducción *nafs* por "alma" se ha reservado sólo a los pasajes donde la *nafs* puede cumplir la función que en el cristianismo tiene el alma. Y las consecuencias son tremendamente graves. En el Corán 3:165 se estaría diciendo que el mal viene del alma, cuando lo que se quiere decir es que de la desgracia que les había ocurrido (la pérdida en la Batalla de Uḥud) no podían culpabilizar a Allâh sino a ellos mismos. [141] Pero, tal vez, donde con más fuerza arraiga una visión cristiana de la *nafs* sea en la traducción a la aleya 12:53, en la que dice la mujer que trató de seducir a Yûsuf para excusarse ante su marido: «Pero no absolveré a mi alma, porque el alma tiende al mal»… [142] El alma tiende al mal, el alma tiende al mal, el alma tiende al mal… Ahora sí, ya tenemos completo un auténtico proyecto de religión concebida para redimir una naturaleza humana caída en el pecado. Está por ver si los musulmanes creemos o no en el alma, pero lo que es la *nafs* desde luego que no tiende al mal. Las palabras de esta mujer que recoge el Corán no tienen por qué ser enseñanza para nosotros, [143] como no tenemos que guiarnos por las palabras que en el Corán dicen los cafres, los idólatras, los hipócritas o el propio Shaiṭân. Eso suponiendo que estuviera hablando de toda *nafs*, como si la *nafs* fuera una cosa, porque también ha habido intérpretes que consideran que está hablando de sí misma en tercera persona.

Si entendemos en este pasaje "el alma tiende al mal" y por alguna inexplicable razón consideramos que debemos guiarnos en nuestra vida espiritual por la mujer de al-'Açîç, que jamás aceptó a Allâh, entonces, resulta que los seres humanos tendemos al mal y el origen de éste proviene de nuestra alma. Al parecer, proviene de una parte de ella, que no se sabe cómo nombrar en árabe, pero que los maestros sufíes de los países occidentales acaban denominando *nafs*. Por tanto, hay que matar la *nafs*. Pero no queda ahí la cosa. Para este "matar la *nafs*", dado que –como hemos anticipado– en árabe significa "matarse la persona a sí misma", los guías espirituales del sufismo fuera de tierras de mayoría islámica no pueden apoyarse en más cita coránica que la del versículo «está prohibido (*ḥarâm*) matar ninguna *nafs* excepto *bi -l-ḥaqq*» (6:151). [144] Este *bi -l-ḥaqq* puede interpretarse "que sea justo", "conforme a Derecho", o "con la Realidad", que es la interpretación que prefieren los sufíes, inclinándose por una lectura mística de lo que es una aleya de carácter legal. El pasaje está inserto en una serie de recomendaciones éticas y claramente se refiere a la licitud o no de matar, y no a una extinción del *ego*, o de la parte maligna que según el parecer de algunos tiene el alma. Dice el Corán en otro pasaje –y vuelve a ser evidente que la única lectura posible es la legal– que «quien mate una *nafs*, sin que sea a cambio de otra *nafs* (por el talión) o porque esa persona sembrara la destrucción en la tierra, es como si hubiera matado a las gentes todas» (5:32). [145]

Hay una aleya en la que se habla de los que «matan sus *anfus*» (*yuhlikûna*

'anfusahum) (9:42), pero no son precisamente los íntimos de Allâh, sino los hipócritas que juran querer defender el Islâm y que, por supuesto, no lo hacen. En el Islâm, el ser humano, no ya cuando mata su *nafs*, sino tan sólo cuando la daña, se está dañando por completo a sí mismo, y se convierte en un *ẓâlim nafsahu* (!injusto consigo mismo, entenebrecedor de sí mismo"). [146]

El ser humano en el mundo semita no está dividido en alma y cuerpo. Si preguntamos a un arabohablante cómo se dice "cuerpo" en árabe, la respuesta no sale natural, como sí le saldría a un seguidor de san Pablo decir "carne" frente a "espíritu". No porque lo corporal no sea importante en el Islâm, sino porque, si el cuerpo es lo contrario del alma, hay que saber antes qué entendemos por "alma". La pregunta por la palabra árabe que define el cuerpo se transforma en "¿Qué palabra árabe respondería a la idea de alma?".

En un Islâm cristianizado se ha identificado la *nafs* con el alma y, así, la persona (*nafs*) ha pasado a ser su alma, al modo platónico, quedando el cuerpo reducido a la función de cárcel para la persona. El alma, etérea y eterna, que en principio es la *psijé* platónica y luego el alma cristiana, no tiene paralelismo alguno en árabe. El Corán dice expresamente: «Toda *nafs* degustará la muerte» (21:35 y 29:57), [147] tendrá un "paladeo" (*dzauq*) de la muerte (ni siquiera se usa una terminología espiritual para este conocimiento de la muerte por parte de la *nafs*). La traducción "toda alma degustará la muerte" en términos estrictamente filosóficos [148] no tiene donde sustentarse porque el alma, si es algo, es eterna. Que en algún momento del Corán o del Ḥadîz encontremos pasajes en los que tuviera cabida una cierta idea de alma, si bien un poco más material, más sensual que el concepto cristiano de "alma", algo que tenga una íntima vinculación con la "respiración" (*nafas*), no quiere decir que básicamente la *nafs*, para un semita, no sea el "sí mismo", la persona en su totalidad, eso que se forma material y psíquicamente a partir de una respiración. "Respiro luego existo", podría ser la deducción metódica de un Descartes semita, si es que un engendro tal fuera posible.

Si la *nafs* fuera sin más el alma, ¿qué sentido tiene que en el Corán 32:17 se diga «No sabe, pues, la *nafs* qué frescura de ojos le está reservada»? [149] No es para el alma sino para la persona esta "frescura de ojos". Si la "frescura de ojos" la transformamos en "alegría", pierde su carácter sensorial y pasa a ser un placer del espíritu. El Paraíso no es para el deleite del alma sino del ser humano con toda su corporalidad. A los musulmanes se les promete un Paraíso formado por «aquello que deseen vuestras *anfus*» (43:71), [150] y esto que desean las *anfus* no son precisamente deleites del alma. En 21:102 se especifica más aún este "lo que deseen vuestras *anfus*" y se habla de que proyectemos nuestras "pasiones" (*shahawât*) sobre la eternidad. En cierta ocasión, preguntado un hombre de conocimiento sobre qué eran estas *shahawât*, contestó: «La característica del actuar del cerdo cuando hociquea entre la tierra en busca de trufas».

La obsesión de los tratadistas sufíes por las clasificaciones y su inagotable imaginación aplicada a lo espiritual ha hecho que no se satisficieran simplemente con llamar "alma" a la *nafs*, con satanizarla y con pretender que matásemos eso que dicen que la pudre por dentro, sino que han llegado a formular la existencia de ciertas etapas en la purificación de la *nafs*: *an-nafs al-ammâra* (que traducen como "alma imperativa"),

an-nafs al-lawwâma (“alma censora”), *an-nafs al-mulhama* (“alma inspirada”), *an-nafs mu<u>ṭ</u>ma’inna* (“alma serena”), *an-nafs al-mar<u>d</u>iyya* (“alma realizada”), y *an-nafs <u>ṣ</u>afiyya* (“alma purificada”). Pues bien, de estos estadios de la *nafs*, sólo tres de ellos tendrían alguna remota justificación coránica; el resto son puramente inventados. De las que encuentran apoyos en el Corán están: 1) *an-nafs al-ammâra* (12:53), que se inspira en el lo que dice la mujer de al-‘Açîç para justificarse ante su esposo. 2) *an-nafs al-lawwâma*, es parte de un juramento de Allâh (esto es, no tiene contexto para su comprensión) y aparece en 75:2: *Uqsimu bi -n-nafsi -l-lawwâma*, y cuya traducción puede ser perfectamente «Juro por aquel que censura», y no “por el alma censurante”, y 3) *an-nafs al-mu<u>ṭ</u>ma’inna*, que se basa en 89:27-28 donde se dice *yâ ayyatuhâ n-nafsu -l-mu<u>ṭ</u>ma’innatu -rÿi‘î ilà rabbiki râ<u>d</u>iyatan mar<u>d</u>iyyatan*, perfectamente traducible por «persona calmada vuelve a tu Señor complacida y complaciente», y no necesariamente “alma calmada vuelve a tu Señor complacida y complaciente”.

Curiosamente, escasos como estaban estos tratadistas sufíes de apoyaturas en la Revelación a Mu<u>h</u>ammad para los tipos de alma que inventaron, han dejado pasar una alusión coránica a la avaricia de la persona, dirigida contra quienes no gastan en el bien social, pudiendo haber sido aprovechada para justificar un estadio más de esa clasificación caprichosa y arbitraria de las fases del alma: “El alma avariciosa” (*an-nafs ash-sha<u>h</u>î<u>h</u>a*) (64:16). [151]

Decía Friedrich Nietzsche que: «El egoísmo es la *virtud* peor comprendida por el cristianismo». Efectivamente, no dejemos de lado con demasiada ligereza esta avaricia (*shu<u>hh</u>*) de la *nafs*, pues, si conseguimos liberarnos de las esclavitudes de un discurso cristianizante, entenderemos que este quererlo todo y no tener límite en su aspiración será el principio por el que la criatura llegará a integrarlo todo en sí misma, volviendo a ser *al-insân al-kâmil* (Ser Humano Universal). Por fin estamos en disposición de comprender a Kitarô Nishida cuando afirmaba: «Quien no comprende el “yo”, no comprende a Dios».

4. LA MÍSTICA

El Islâm de Muḥammad: una mística sin unión

4.1. EL "AMOR A ALLÂH" LLEGÓ AL ISLÂM POR INFLUENCIA CRISTIANA

Una simple retrospectiva a la Historia del Islâm prueba cómo la idea de amar a Allâh se extendió por el territorio de mayoría islámica a partir del contacto con los cristianos paulinos. Parece que fue Hasan al-Basrî (en el siglo VIII) el primero que dijo que el ser humano podía acercarse a Allâh con amor, [152] pero la idea no salió de ciertos círculos de eruditos. Habrá que esperar un siglo más hasta que dos locos de Allâh, uno en Bagdad y otro en Egipto, cantasen y contasen a todos su amor por Allâh: Râbbi'a al-'Adawiyya y Dzû -n-Nûn. Durante este mismo siglo IX fue también determinante, para el futuro éxito de la idea, la adhesión a ella de Sarî as-Saqatî, maestro del célebre al-Ÿunaid (que se mantuvo, sin embargo, prudente en esta cuestión por la oposición abierta de teólogos ash'aríes, juristas hanbalíes y filósofos mu'taçilíes, de clara mayoría en la Bagdad de sus días). Otros eruditos de la Escuela de Bagdad trataron de continuar la doctrina del amor mutuo entre el ser humano y Allâh, como por ejemplo al-Muhâsibî, Abû Shu'aib al-Qallâl y Ma'rûf al-Karjî. Sabemos que al-Qallâl fue condenado por los *mutakallimûn* (teólogos del Islâm) de su tiempo por decir que «Allâh muestra amor a sus íntimos». Durante el siglo X son acusados ante el Califa al-Muwaffaq los siguientes sufíes: an-Nûrî, Sumnûn y Abû Hamça al-Bagdâdî, si bien todos ellos fueron absueltos. Al-Huÿwîrî nos relata que, para poderlos absolver, el califa argumentó que había tenido "un sueño milagroso". La acusación contra estos tres sufíes (que presentó Gulâm al-Jalîl) fue la siguiente: «Es una *bid'a* ("innovación sin fundamento") hablar de amor mutuo entre Allâh y el ser humano. Nadie puede decir: "Yo amo a Allâh y Allâh me ama"». Por último, en el mismo Bagdad del siglo X, al-Hallâÿ fue acusado de decir que amaba a Allâh, aunque ésta no fuera sino una más de las manifestaciones que provocaron el escándalo público y que lo llevaron a la muerte.

El estudio de la Historia del Islâm exige de los musulmanes conversos que defienden el amor a Allâh un acto serio de revisión del primer aprendizaje que tuvieron como musulmanes y de la puerta de entrada por la que accedieron a la comunidad de Muhammad (*umma*). El dato contrastable es que antes del siglo VIII los musulmanes jamás hablaron –ni en público ni en privado– de aspirar a mantener ningún tipo de relación afectiva con Allâh. Durante el siglo VIII observamos una tímida aparición de defensores de esta pretensión. Sabemos también que ya en el siglo IX la idea en cuestión llega a tener un rotundo éxito en los ambientes sufíes de Badgad. Pero sólo en ellos. Mientras tanto, no dan crédito a sus oídos ni los musulmanes sencillos ni los eruditos que –posicionados contra la osadía de pretender amar a Allâh– llegan a ponerse de acuerdo desde disciplinas tan distintas como el *fiqh*, el *fikr* y la *'aqîda* (es decir, un consenso entre juristas, filósofos y teólogos), porque ninguno de ellos acertaba a comprender de dónde había podido salir esta *bid'a* ("innovación sin fundamento"). [153]

Para introducir y consolidar esta innovación en el Islâm que suponía la mística amatoria había por supuesto que ir al Corán y buscar si en él en algún momento se

hablaba del *ḥubb* proyectándolo hacia Allâh. Y, efectivamente, así se hizo: fue Ÿa'far aṣ-Ṣâdiq (s. VIII) el primero que explicó en su *tafsîr* (comentario coránico) las cuatro aleyas en las que aparece el *ḥubb* en el Corán referido a Allâh, defendiendo que en ellas el *ḥubb* tenía un sentido de una relación personal y afectiva entre el ser humano y Allâh. Lo que nos importa no es si las menciones coránicas a la obligación de amar a Allâh son cuatro o cuatrocientas (pues bastaría una sola mención para dedicar la vida a desentrañar el signo que supondría ese versículo), sino si la palabra *ḥubb* tal como aparece en el Corán tiene en el universo mental de Muḥammad el valor que se le dio luego.

En este caso, la trilítera de *ḥubb* no nos puede ayudar a contextualizar el sentido del término, [154] porque la idea del "*ḥubb* a Allâh" no llegó al Islâm desde la propia tradición árabe sino desde la judía. El sentido que tenía la raíz ḥ-b-b referida a Allâh para un árabe que escuchase el Corán es el mismo que tenía la raíz '-h-b para un judío que leyera Deuteronomio 11:1, a saber, fidelidad al pacto establecido con Dios y cumplimiento de lo que nos ha ordenado:

> Y amarás al Eterno, tu Dios; guardarás sus consignas, sus decretos, preceptos y mandamientos todos los días de tu vida.

Veamos por ahora [155] tan sólo una de las cuatro célebres citas en las que se ha fundamentado toda la mística nupcial de los sufíes durante siglos:

> Diles: Si tenéis *ḥubb* a Allâh, seguidme; Allâh os tendrá *ḥubb* y os ocultará de vuestros errores. Y Allâh es el más indulgente, el *Raḥîm*. Di: Obedeced a Allâh y al Mensajero (3:31-2). [156]

Las dos ideas: *ḥubb* y obediencia están estrechamente unidas en este pasaje, exactamente como en la cita del Deuteronomio. La explicación que da a estos versículos al-Azharî es –a nuestro juicio– la única posible: «El *ḥubb* del siervo para con Allâh y su Mensajero es su obediencia a los dos y el seguimiento de sus mandatos». [157] Así lo explica también el mu'taçilí aç-Çamajsharî en sus *Kashshâf* del Corán: «El *ḥubb* de las gentes a Allâh es el rendirse a su voluntad y el abandono de cualquier acto que avive su Ira y genere su castigo». [158]

Puede comprobarse, asimismo, que el uso de *ḥubb* o *maḥabba* en el Corán tiene el sentido de "respetar y obedecer" (y no lo que nosotros entendemos por "amar"), por ejemplo, en 7:79: «Sin embargo no tenéis *ḥubb* a los que aconsejan (*nâṣihîn*)». [159] Se entiende: "no obedecéis, no respetáis" a los que Allâh os envía para advertiros, y no que no los amemos. En el Corán 8:20 se despeja la ambigüedad del *ḥubb* y se nos dice claramente: «Obedeced a Allâh y a su mensajero». [160] Este marco espiritual dentro del que se movía el profeta Muḥammad se vuelve a dibujar una y otra vez en el Corán: «Y

quien obedece a Allâh y a su Mensajero, y tiene temor de Allâh y precaución de Él, ésos son los que vencen» (24:52). [161] Habrá quien argumente que no están en contradicción un precepto y otro; que el que ama, obedece, e incluso obedece mejor. No estamos diciendo lo contrario. Simplemente afirmamos que esa idea en la espiritualidad del Islâm se ha sobreañadido al Corán y a la experiencia concreta e histórica que Muhammad tuvo de Allâh.

Es cierto que en su día Muhammad oyó hablar de *hubb* en el sentido de "amar", pero esa idea lo escandalizó. Cuenta al-Hasan ibn Ÿuraiÿ que los compañeros de Muhammad oyeron decir a la "Gente del Libro" (*ahl al-kitâb*): "Nosotros somos los que tenemos *hubb* a nuestro Señor" [162]. En principio, para cualquier arabohablante del tiempo del Profeta, *hubb* significaba "amor". La desagradable impresión que esta idea despertó en Muhammad queda recogida en el Corán 5:18.

> Y dicen los judíos y los cristianos: Nosotros somos hijos de Allâh y sus amados (*ahibbâ'*) (5:18).

El Corán parangona como aberraciones del mismo calibre el decir que somos los amados de Allâh (*ahibbâ'*) con la de decir que somos "hijos suyos" (*abnâ'*). El Corán les contesta diciendo:

> No, vosotros sois carne (*bashar*) que él creó" (5:18).

El sentido es claro: ningún mortal puede aspirar a ser de descendencia divina, a amarlo o ser amado por Él. De ser cierto ese hadîz de Muhammad que se cita en persa en ciertos ambientes gnósticos, *Hobb-ollâh ra'sa kolla jatiya'* ["El *hubb* de Allâh es la mayor de las abominaciones (*jati'a*)], correspondería a este momento histórico en el que Muhammad se escandaliza al escuchar que haya quienes digan poder amar o ser amados de Allâh. [163]

Respecto a la apoyatura de la tesis del "amor a Allâh" en hadices, estaría sometida a las mismas matizaciones y a la misma redefinición que hemos hecho de la idea de *hubb* en el Corán. No hay ninguna razón para pensar que en los escasos hadices donde el profeta Muhammad menciona el *hubb*, el sentido no sea "obedecer y respetar". [164] Y, hasta donde hemos podido rastrear en las fuentes de los hadices, en ninguno de ellos se dice que Allâh se encuentre en nuestro corazón, idea difundida en los ambientes sufíes debido a una manipulación clara de las fuentes. [165]

El sentido del *hubb* en el Corán y en boca de Muhammad no se constituiría nunca en nada parecido a un verso de san Juan de la Cruz o de santa Teresa de Jesús. Allâh no es un Dios que se haga el huidizo en la noche oscura del alma, que finalmente se deja

encontrar, que llena a su elegido por completo en el éxtasis, que lo hace su íntimo a partir de entonces con una relación personal y apasionada propia de los que se aman, de los que se aman con locura. No es coránica una interpretación romántica del hecho místico que se proyecte hacia la Divinidad pretendiendo que ésta pueda ser objeto de nuestra ansia amorosa y –lo que es más insólito– que nosotros podamos presumir de ser receptáculo de su correspondencia infinita.

En el caso de que los árabes no hubieran conocido el sentimiento de amor romántico tal como luego nos llegó en la poesía trovadoresca y de ahí al mundo entero, podríamos comprender que el amor a Allâh –al estilo de ar-Rûmî, al-Ḥallâÿ, Farîd ad-Dîn…– estuviera ausente del Corán. Pero, justamente, el amor apasionado era un tópico de la poesía semita coetánea y anterior a la Revelación (por ejemplo, El cantar de los Cantares), y se usaba en la poesía profana de los árabes (la poesía '*udzrí*). Muḥammad y la Arabia de su tiempo hablaban a la perfección el lenguaje del amor, pero este lenguaje no es el que usa Allâh en su Revelación a Muḥammad.

No le compete a este libro analizar más pormenorizadamente los contactos concretos que hacen que llegue la propuesta de mística amatoria al Islâm (y que en él sea tan bien aceptada que muchos musulmanes hoy en día la tengan como original y propia), aunque no es un secreto de dónde procede y cómo llega al Islâm. Puede ser interesante para muchos musulmanes saber que en último término se basa en la literatura judía del Tanák, [166] y que fue transmitida a los musulmanes a través de los cristianos orientales. En este punto, quede constancia de nuestro acuerdo radical con las tesis defendidas por Asín Palacios: la mística castellana del XVII no se habría dado sin la influencia de la mística amorosa del sufismo andalusí, pero el sufismo a su vez no habría llegado a desarrollar el amor a Allâh sin la influencia de los místicos cristianos de las iglesias orientales. Ahora no juzgamos las intenciones de Asín Palacios –que fue ya objeto de explicación en el «Estudio introductorio»– sino el mayor o menor acierto de una de sus tesis fundamentales.

Y, hablando de Asín Palacios, no puede venir más al hilo la opinión que su amigo y colega Massignon, también sacerdote católico, tenía acerca de si Muḥammad amaba o no a Allâh. En *La Hégira de Ismael*, refiriéndose a al-Ḥallâÿ y basándose en una lectura del texto coránico 53:1-18 alusivo al *mi'râÿ* (Viaje Nocturno), afirma que:

> Muḥammad no trata de adentrarse en el incendio divino; y por ello se excluye de comprender *ab intra* la vía personal de Allâh que lo habría santificado.

Massignon acierta de lleno al entender que en Muḥammad no se ha producido la vida unitiva, que es el único tipo de mística que él parece reconocer. Respecto a la idea de Massignon de que Muḥammad no llegara a la santidad y que sí la alcanzara a su juicio al-Ḥallâÿ, hay que tomarla como una de esas típicas descalificaciones de arabista cristiano a las que ya estamos acostumbrados los musulmanes. Dejando aparte el tema de

la santidad (del que se hablará en su momento), es evidente que al-Hallâÿ se situó más allá –o más acá– del Islâm, adoptando unos modos de trascendencia específicamente cristianos. No es extraño, por ello, que al-Hallâÿ buscase finalmente dar el testimonio de su verdad con su sangre, imitando al Jesús de la tradición cristiana, y que acabase crucificado. Hay seres humanos que, ignoramos por qué, necesitan dar testimonio de la autenticidad de lo que han experimentado con su sangre. Será por eso que muchas han sido las voces que han calificado a al-Hallâÿ de ser "el más cristiano de los místicos musulmanes".

Es curioso y significativo que en el diálogo interreligioso con los musulmanes se prefiera como interlocutores a especialistas en al-Hallâÿ, ar-Rûmî, o Ibn 'Arabî, que a los que han dedicado su vida y su investigación al profeta Muhammad y al Corán. La propia Claude Addas, que se especializó como arabista en Ibn 'Arabî, pero que como musulmana tenía esa lucidez especial de los íntimos de Muhammad, ha denunciado la

> empatía de algunos especialistas occidentales hacia los místicos musulmanes en los que descubren algunas afinidades espirituales con la tradición judeo-cristiana. Esto no debería hacernos olvidar que el marco de la tradición islámica es el profeta Muhammad, y que sólo él constituye el ejemplo, el modelo infalible que el peregrino hacia Allâh debería imitar en grado sumo.

No haría falta añadir que todo el amor que el musulmán desvinculado del sufismo niega a Allâh –del que no sabemos nada– lo proyecta sobre el profeta Muhammad –del que sabemos hasta cómo orinaba o cuantas canas tenía en la barba cuando se encontró con una u otra persona–. Amamos a Muhammad porque es lo único que nos queda cuando nos hacemos conscientes de que Allâh no está en nuestra órbita de deseos y afectos. Un amor –el nuestro por Muhammad– sosegado y sensato. El respeto del musulmán por la figura del Profeta le hace desconfiar de los excéntricos arrebatos místicos de las *hadras* sufíes, que en la mayoría de los casos no son sino una forma económica de drogadicción espiritual, y que no tiene el menor respaldo en la *sunna.* [167] La ternura que despierta en los musulmanes el Profeta no nos lleva al exhibicionismo, sino al agradecimiento y a pretender el estrechamiento del vínculo que a él nos une como *shafî'*, como esa parte de la realidad con la que hemos de emparejarnos para hacernos capaces de Allâh y recibir la Palabra. Así como no tenemos una *sunna* para amar a Allâh, sí contamos con una *sunna* clara entre los compañeros de Muhammad de cómo amaban al Profeta. Ponemos un solo ejemplo, bastante significativo:

> Abû Ayyûb preparaba la comida para el Profeta, y, cuando se la traían de vuelta, preguntaba por dónde habían estado los dedos del Profeta, y entonces él seguía con los suyos el mismo recorrido. [168]

4.2. ¿PUEDE EL MUSULMÁN AMAR A ALLÂH, AUNQUE EL PROFETA NO LO HICIERA?

Depende de adónde te lleven tus sentimientos. Por lo general, los musulmanes que han dicho experimentar el amor a Allâh se han movido no sólo dentro de la cordura, sino también de la sensibilidad de Muḥammad hacia los demás y hacia la existencia. El elitismo, el narcisismo, el quietismo, las extravagancias –que las ha habido y las hay– [169] han sido lo excepcional. Sin embargo, el *adab*, la cortesía, es tal vez el elemento más característico de los sufíes que aman a Allâh, y el Islâm es esencialmente *adab*. El hecho de que la experiencia de los sufíes que aman a Allâh sea imposible de hacer *desde Muḥammad*, no invalida la experiencia en sí misma de los musulmanes que evidentemente sintieron una tremenda sacudida espiritual, que –con mayor o menor acierto– identificaron como "amor a Allâh".

Vamos a intentar, por ello, explicar esta experiencia tal como estos místicos la defienden. Los sufíes que dicen vivir el amor a Allâh argumentan que este amor no es en absoluto un sentimiento concreto, como sí lo es el amor a una madre o a un hijo. Dicen que tras tu idea de estar amando a Allâh está tu perplejidad por el camino espiritual que te está obligando a dejarlo todo, sin esperanzas de encontrar lo que se busca, sin motivos racionales, sin calcular, y emprender un proceso en el que te ves involucrado hasta un punto que sólo antes habías conocido por causa de amor. Continúan explicando que dicho amor es sentido como un deterioro de lo que hasta entonces has sido, como una serie interminable de golpes en tu corazón que lo hacen despertar. Decía un maestro sufí de nuestros días: «Amar a Allâh es como caer de un noveno piso».

Otros sufíes explican que lo que llamamos "amor a Allâh" es el modo de procesar mentalmente "el Amor de Allâh que sentimos que se proyecta en nosotros", cuando nos hacemos conscientes de que Allâh nos colma más allá de nuestra medida de recibir. Para comprenderlo, continúan explicando los maestros sufíes, debemos ser como náufragos nadando en el placer de Allâh (en el *naʿîm*). Sólo aquel que logre haber satisfecho el placer que su naturaleza demandaba en todos los niveles –también en el orden sexual– puede entender el "amor a Allâh". Ahora es cuando nos damos cuenta de que los místicos que así se expresan están negándose a amar a Allâh como a una entelequia, negándose a un amor que carezca de carne. Escribía, por ejemplo, Ibn ʿArabî:

> A la Realidad (*al-Ḥaqq*) no se la ve desnuda de la materia […] Su visión en la mujer es la suprema y más perfecta percepción que de Él puede tener el ser humano, y la mayor comunicación, el coito, que equivale al acto con el que Allâh se dirige hacia la creación de su Imagen… [170]

Amar a Allâh es amar con el cuerpo lo que tiene cuerpo, amar desde nuestra materia lo material. Si tiene sentido amar a Allâh es sólo amando todo lo que nos rodea. Escribe Ibn ‘Arabî en su *Dîwân al-ma‘ârif*: «Tengo un Amado cuyo nombre es el de todo aquel que tiene nombre». Y continúa explicando el maestro de Murcia:

> Nadie más que Allâh ha sido amado. Es Allâh quien se ha manifestado Él Mismo en todo lo que es amado a los ojos de aquellos que ama. No existe un ser que no ame. Es por eso, que todo el universo ama y es amado y todos éstos vuelven a Él así como nada ha sido adorado más que Él […] Nadie ha amado otra cosa aparte de su Creador. Sin embargo, Él, el más Sublime, se ha escondido de ellos detrás del amor por Zainab, Su‘âd, Hind, Lailà, *duniâ* [este mundo], el dinero, la posición social y otros aspectos que son amados en el universo.

Todos aman a Allâh, pero no saben qué es lo que aman. La expresión de Ibn ‘Arabî en este punto es audaz y se constituye en un verdadero lugar de encuentro entre materialistas y musulmanes, [171] y entre musulmanes sufíes y no sufíes. La situación no era fácil para los sufíes que, como Ibn ‘Arabî o al-Gaççâlî, se daban cuenta de la contradicción a la que los azares de la Historia había llevado al Islâm. Por una parte sabían que la mayoría de los sabios del Islâm no aceptaban el amor a Allâh, pues no tenía respaldo en la *sunna* de Muhammad y la argumentación basándose en el Corán estaba hilvanada en el aire y no resistía un análisis serio. Pero, por otra, el Islâm para esas fechas tiene ya una larga tradición de hombres y mujeres que han afirmado amar a Allâh. Claude Addas resume la situación:

> En suma, el autor de las *Futûhât* no discrepa por completo de aquellos *‘ulamâ’* [sabios] que se escandalizan con la idea de que Allâh Todopoderoso pueda ser amado por una miserable criatura; el único error de aquellos *‘ulamâ’* es plantear una dualidad irreductible cuando, desde un punto de vista metafísico, sólo existe el Uno sin segundo (*laisa fî -l-wuÿûdi illâ huwa*). Desde esta perspectiva, sólo existe un Dios que se ama a Sí mismo (*mâ ahabba -llâha illâ -llâhu*). Es más, «¡El amor es la cualidad del que existe, y no existe nada salvo Él, […] no hay ningún ser salvo Él, por lo cual no hay amante ni amado excepto Él!» […] El *Shaij al-Akbar* también deduce muy lógicamente de esta afirmación metafísica –en la que se basa lo que más tarde se llamaría *wahdat al-wuÿûd* (unidad de la existencia)– que las criaturas sólo aman a Allâh, tanto si lo saben como si no.

Según esta explicación, el místico del amor a Allâh no sabría qué le está ocurriendo; de lo único que parece haberse hecho consciente es de que una necesidad infinita se ha despertado en él. “Amo a Allâh” sería un modo de expresar que algo se ha activado en uno mismo, y que lo que se ha activado tiene unas dimensiones inabarcables. Tal vez *tu* amor por Allâh es un querer de Allâh por cumplirse, Allâh realizándose a través de ti. Es

posible que lo que estos místicos han querido expresarnos es que Allâh *es* la necesidad infinita que siente el hombre de ver cumplido todo lo humano. En ese caso, esa necesidad no debe ser tranquilizada sino realizada. Si el ser humano, más que una criatura, fuera algo que contuviera en sí el universo completo, entonces, el amor a Allâh sería una fuerte experiencia de nostalgia infinita dentro del Uno, evidencia de que Allâh comienza en ti a ir hacia Sí mismo: Allâh recorriendo mi desierto para encontrarse.

La resolución del problema no es completamente satisfactoria: al-Gaççâlî e Ibn ‘Arabî dejan al ser humano sin entidad ontológica. Es cierto que, al invitársenos a amarlo todo, no nos estamos alejando un ápice del mundo de Muhammad. Pero, proponernos amar a Allâh para poder amar la vida, es un proceso más largo y complejo que someterse a la realidad y amarla tal como es. Y ahora es el momento de preguntarse. Si amar a Allâh es todo esto que nos han explicado los sufíes (y no lo que entendieron los musulmanes en un principio), y aceptásemos como válidas estas explicaciones, ¿estaríamos cristianizando el Islâm? En otras palabras, ¿es esto lo que un cristiano entiende por “amor a Dios”? Está claro que no. A los alumbrados extremeños guiarse por unas intuiciones parecidas a las de Ibn ‘Arabî les costó la vida en la Inquisición, mientras que el maestro murciano murió anciano y respetado como uno de los más grandes sabios del Islâm. Tal vez al-Gaççâlî sea, a día de hoy, la autoridad de más prestigio entre los musulmanes (cualquiera que sea su tipo de formación), mientras que la Iglesia de Roma sigue sin querer oír hablar de Boëhme, Silesius, o Eckhart, y la mayor parte de las Iglesias protestantes ni siquiera saben quiénes son. Es evidente que, con todas estas explicaciones sobre el amor a Allâh, nos hemos situado en unas claves irreconocibles desde el cristianismo.

4.3. EN RESUMEN, ¿CUÁL ES LA PROPUESTA MÍSTICA DEL ISLÂM DE MUHAMMAD?

Al parecer, aun sin contar con el respaldo de la *sunna*, ciertas explicaciones del amor a Allâh han conseguido acabar confluyendo con el Islâm de Muhammad. Ni son todas, ni las que lo han logrado pueden reactualizar en nosotros la experiencia mística del Profeta, pero al menos sí han conseguido hablarnos el mismo lenguaje de la vida, de amor a la vida, que hablaba Muhammad.

Aunque el Islâm de Muhammad responda en esencia a un llamamiento profético a recuperar unas coordenadas morales que se habían perdido, esta ética muhammadiana culmina en su propia propuesta mística. El ser humano que se aviene a conducir sus días según unas pautas morales, que son las que definen al musulmán, recibe en la Revelación coránica una promesa de encuentro con Allâh. Un encuentro en el que no se da fusión alguna de identidades, un encuentro que no es amoroso, ciertamente, pero un encuentro real, que da sentido a todo.

Los auténticos pasajes místicos del Corán siempre estuvieron ahí, en el Corán, esperándonos, pero no fueron utilizados, ni por los musulmanes influidos por el cristianismo, ni por los arabistas que pretenden cristianizar el Islâm, porque no ofrecían demasiado paralelismo con la mística cristiana. Pues pertenecían a otra mística distinta, la mística judía de la Merkavá, del ascenso a los Palacios Celestiales, en la que Muhammad se educó, como si hubiera sido llamado por Allâh para constituirse en el último Profeta de Israel. Es bien sabido que la literatura de la Merkavá estaba acabada de conformar en tiempos de Muhammad, y que el Profeta tuvo contactos con quienes pudieron iniciarlo en ella. En la mística de la Merkavá, si el iniciado supera todas las pruebas que le esperan en su Viaje Celestial y sabe protegerse con los Nombres de Allâh que le serán talismánicos, se encontrará finalmente con la belleza y la majestad del Rostro Divino que se sienta sobre el Trono. En el Corán queda patente que éste era el proyecto místico de Muhammad, sobre todo en la aleya:

Fa idzâ faragta fa -nsab wa ilà rabbika fa -rgab (94:7-8).

En algunos coranes en nuestro idioma vemos que se traduce, y no es una traducción errónea: "Cuando concluyas (*faraga-yafrigu*), esfuérzate (*nasaba-yansabu*); y a tu Señor (*ilà rabbika*) desea con pasión (*ragiba-yargabu*)". Por una parte, si el amor a Allâh no estaba en el horizonte de Muhammad, mucho menos lo estaba la pasión amorosa hacia Él; [172] los comentarios más antiguos del Corán, basándose en el entendimiento de éste de los compañeros del Profeta, nos dan la razón. [173] Pero, por otra parte, ¿de qué se está hablando? ¿Tan sólo de hacer tus obligaciones rituales cuando acabes con tus obligaciones diarias? A nuestro juicio, sin descartar que la aleya se refiera a las consecuencias de una intensificación de *'ibâda* (ritos), podemos estar en la línea de

despegue hacia un horizonte distinto al planteado, comunicándosenos algún tipo de metodología y propuesta de ascensión celeste. En ese caso, la traducción más correcta sería: "Cuando te vacíes (*faraga-yafrigu*), álzate (*nasaba-yansabu*); y hacia tu Sustentador (*ilà rabbika*), dirige tu deseo (*ragiba-yargabu*)". Si no estás vacío, no puedes ascender; cuando te has vaciado, no puedes más que ascender. Pero este "vaciamiento" no es el del budista, sino que es el resultado de que se te hayan arrancado las vísceras, como sucede en la iniciación chamánica. En los hadices de Muhammad queda clara la conexión entre la apertura del pecho (*shaqq as-sadr*) y el ascenso celeste (*mi'râÿ*):

> Muhammad dijo: «Yo estaba entre el sueño y la vigilia cuando el *malak* Ÿibrîl fue a mi encuentro». 'Â'isha afirma que su cuerpo había permanecido en el mismo lugar. Muhammad dijo: «El *malak* Ÿibrîl apareció y me sacó del sueño. Me llevó a la fuente de Çamçam y me hizo sentar. Me abrió el vientre hasta el pecho y con sus propias manos me lavó las entrañas con agua de Çamçam. Con Ÿibrîl estaba otro *malak*, Mîkâ'îl, que sostenía un barreño de oro que contenía el *dîn* y el *'ilm* [la Vía y el Conocimiento]. Ÿibrîl llenó con ellos mi pecho y luego cerró la herida de tal modo que mi pecho quedó como estaba antes, sin que por todo ello sintiese el menor dolor. Entonces Ÿibrîl me ordenó hacer el *wudû'* (la ablución) y me dijo que fuese con él. Le pregunté que adónde y me respondió: "A la Corte de nuestro Señor de los mundos y de las criaturas"».

No es casualidad que el versículo *Fa-idzâ faragta fa -nsab wa ilà rabbika fa -rgab* se encuentre en la azora denominada "De la apertura" (*as-sharh*), que vincula ambas experiencias chamánicas (la apertura del pecho y el ascenso celeste):

> *Bi -smi -llâhi r-rahmâni r-rahîmi*
> Con el Nombre de Allâh, el *Rahmân*, el *Rahîm*
> *1. a lam nashrah laka sadraka*
> ¿Acaso no hemos abierto tu pecho
> *2. wa wada'nâ 'anka wiçraka*
> y te aliviamos de tu carga
> *3. al-ladzî anqada zahraka*
> que doblegaba tu espalda,
> *4. wa rafa'nâ laka dzikrak*
> y elevamos para ti tu recuerdo?
> *5. fa-inna ma'a -l-'usri yusran*
> ¡Ciertamente, con la dificultad va la facilidad!
> *6. inna ma'a -l-'usri yusran*
> ¡Ciertamente, con la dificultad va la facilidad!
> *7. fa-idzâ faragta fa -nsab*

Cuando te vacíes, levántate,
8. wa ilà rabbika fa -rgab
y a tu Señor ¡dirige tu deseo!

El sentido de estos ascensos celestes es –como ya se ha dicho– la visión del rostro divino, que aparece en libros bíblicos de los que Muhammad tuvo conocimiento. Por ejemplo, leemos en Salmos 17:15: «En cuanto a mí, veré tu rostro». De una particular belleza es la noción de luz del rostro de Dios, que encontramos en Salmos 4:6 («Alza sobre nosotros, ¡oh Yahweh!, la luz de tu rostro»), o 89:15 («Bienaventurado el pueblo que sabe aclamarte; andará, ¡oh Yahweh!, a la luz de tu rostro»). La luz del rostro de Allâh da incluso la victoria a los *mu'minûn:* «No se apoderaron de la tierra por su espada, ni su brazo los libró; sino tu diestra, y tu brazo, y la luz de tu rostro» (Salmos, 44:3).

En el Corán (7:143) se nos narra que fue Moisés el primero en querer ver el rostro de Dios:

> Y cuando vino Moisés a nuestra cita y le habló su Sustentador (*Rabb*). Dijo (Moisés): «¡Sustentador mío! Muéstrate que te vea». Dijo (Allâh): «No me verás, pero mira al monte y, si permanece en su sitio, entonces me verás». Pero, cuando se manifestó (*taÿallà*) su Sustentador al monte, se hizo polvo. Y cayó Moisés desmayado. Al volver en sí, dijo: «*¡Subhânaka!* Me oriento hacia ti y soy el primero de los *mu'minûn*». [174]

¿Por qué no han llegado estos pasajes bíblicos a los cristianos? Porque la traducción al griego de la Biblia hebrea, realizada por los Setenta, pierde la expresión "contemplar el rostro de Dios", y la sustituye por "aparecer ante Dios". Y hasta tal punto se ha generalizado esta equivalencia que en el hebreo indoeuropeizado al uso en Israel la palabra normal para "delante de", tanto en sentido espacial como temporal, es *li-fnéi*: "al rostro de".

¿Hasta dónde se remonta esta mística de la Visión del rostro de Dios? Como todo en el Islâm, o prácticamente todo, hasta el Antiguo Egipto. Dice, por ejemplo, el dios Atum al viajero en la Otra vida:

Y tú mirarás mi rostro
Y no te faltará nada. [175]

Algunos de estos pasajes coránicos a los que hacemos referencia, que nos hablan de la visión del rostro de Allâh, son los siguientes:

30:38 «los que quieren el rostro de Allâh». [176]
18:28 «los que invocan (hacen *du'â'*) a su *rabb* (Sustentador) en la mañana y en la tarde, deseando su rostro» (repetido en 6:52). [177]
13:22 «los que tienen *ṣabr* (resistencia) anhelando el rostro de su *rabb*». [178]

Ese encuentro prometido es lo que la tradición ha llamado la *ru'yâ* (la Visión), de la que nos han quedado hermosos hadices:

Se nos apareció la gente del Jardín (*ÿanna*) en su placer (*na'îm*), entonces surgió y se extendió una luz; levantaron las cabezas. Su *rabb* los supervisó desde arriba de ellos y les dijo: El *salâm* sea sobre vosotros, oh gente del Jardín. Y eso es lo que dijo Allâh Altísimo "paz como dicho de un Señor misericordioso (*salâm qaulan min rabbin raḥîm*)". Los mirará y lo mirarán sin volverse a ningún otro goce (*na'îm*) del Jardín mientras lo miran, hasta que se oculte (*yataḥaÿÿaba*) de ellos pero permanezca su luz y su *baraka* en sus moradas. [179]

Esta visión del rostro es también cimiento de la ética del musulmán. La razón del actuar correcto de los musulmanes es hacer las cosas por "el deseo del rostro de su *rabb*" (92:20). [180] Véase por ejemplo este ḥadîz:

Transmitió 'Umar: «Allâh tiene ángeles (*malâ'ika*) que escriben las acciones de los hijos de Adán, luego van a su Señor (*rabb*), comparecen ante Él [181] y extienden sus escritos (*ṣuḥuf*). [182] Allâh dice: "Arrojad ese escrito (*ṣaḥîfa*)". Los ángeles a los que se ordenó arrojar el escrito (*ṣaḥîfa*) dirán: "Fuimos testigos con ellos del bien y lo vimos". Dijo (Allâh): "Ellos quisieron con eso algo distinto de mi rostro, y no acepto sino lo que quisieron por mi rostro" (*wa lâ aqbalu illâ mâ arâdû bihi waÿhî*)». [183]

Los *mu'minûn* "ansían ver el rostro de Allâh", y lo verán como el Sol de mediodía o como la Luna llena:

Estábamos sentados con el Profeta la noche de Badr y miró hacia la luna –y era la noche decimocuarta del mes (es decir, había luna llena)–, y dijo: «Veréis a vuestro Señor directamente, tal como veis ahora la luna, sin que nada entorpezca su Visión (*ru'yâ*)"». [184]

Sin posibilidad de diferenciar entre aquello a lo que el místico aspira en vida y lo que

espera tras su muerte, el rostro de Allâh se configura como nuestro único anhelo. El de cada ser humano y el del universo tras su extinción, pues igual que la vida y la muerte se han confundido, el yo y el Todo están en un mismo nivel, y mi muerte es la muerte del universo, como mi resurrección es la resurrección del universo. El *yaum al-qiyâma* (el Día del Levantamiento) los rostros mirarán a su Sustentador con placer y resplandecerán:

> 75:22-23 «Ese día rostros luminosos miran hacia su *rabb*» (*wuÿûhun yauma'idzin nâḏiratun ilà rabbihâ nâẓira*).
> 83:24 Puedes ver en sus caras «el brillo (o el frescor: *naḏra*) del placer (*na'îm*)». [185]

Sin embargo los *kuffâr* «no son mirados» (2:162, 3:78), [186] «y no les habla Allâh ni mira hacia ellos» (3:77), [187] porque ese día «de su Señor ellos estarán velados» (*'an rabbihim yauma'idzin la-maḥÿûbûn*) (83:15).

A tenor de lo expuesto, hay que acometer dos cuestiones que quedan por dilucidar, respecto a la Visión del rostro:

> Primera cuestión: "¿Por qué *ver*?", y
> segunda cuestión: "¿Por qué *su rostro*?"

Fueron los mu'taçilíes los que primero se dieron cuenta de la peligrosa antropomorfización a la que nos exponíamos primando el sentido de la vista en la experiencia final de encuentro con Allâh y argumentaron que por qué sólo "ver" a Allâh si Él nos había dado cinco sentidos. Respecto al fuerte posicionamiento de éstos ante la cuestión de la *ru'yâ* (la Visión de Allâh), leemos en Soubhi el Saleh: [188]

> Los mu'taçilíes que se vanagloriaban de su título de Gente de la Unicidad (*ahl at-tauḥîd*), no podían admitir de ninguna manera la posibilidad de ver a Allâh con los ojos. El *tauḥîd* puro exige, en efecto, la eliminación de todo lo que es material en la noción de Allâh. Pero considérese que "la visión" de Allâh no podría realizarse más que en un sentido material. Los únicos modos de ver a Allâh serían los destellos luminosos que emanarían de Él y que se imprimarían en la retina de los mortales. Admitir esta visión de Allâh, de la manera que fuera, sería una herejía. Las pruebas que muestran el carácter herético de esta teoría son claramente indicadas por Abû 'Îsâ al-Murdar: «Esta concepción de la visión de Allâh –dice– es antropomórfica, y el antropomorfismo es sin lugar a dudas una negación de los atributos reales de Allâh. Aquel que duda del carácter herético del antropomorfismo es él mismo herético. Esta duda es, en efecto, una duda a propósito de Allâh mismo, pues se duda de si se parece o no a sus criaturas».

Al margen de lo poco pertinente que sería para la historia del pensamiento islámico caer en el catastrófico juego de los anatemas, algo de razón llevan los mu'taçilíes. Cuando la tradición nos transmite las experiencias místicas del Profeta y de sus compañeros no se habla del órgano de "la vista". En el Corán 53:11 se dice: «no mintió la entraña respecto de lo que vio» (*mâ kadzaba -l-fu'âdu mâ ra'à*), no "los ojos", sino *al-fu'âd*, "la entraña", las tripas del ser humano logran la visión de lo oculto (*al-gâ'ib*). Y en uno de los hadices que narran el Viaje Nocturno se le pregunta a Muhammad si vio a Allâh; a lo que contesta: «Sólo vi Luz, ¿cómo podría haberlo visto?». [189] Siguiendo la tradición de Muhammad, preguntaron a 'Alî ibn Abî Tâlib sobre la visión de Allâh, y respondió: «No lo vieron los ojos con la visión del sentido sino que lo vieron los corazones con las realidades del *îmân*» (*lam tarahu -l-'uyûnu bi mushâhadati -l-absâri walâkin ra'athu -l-qulûbu bi haqâ'iqi -l-îmâni*). [190]

Cuando el semita quiere expresar lo auténtico de determinadas experiencias, las sitúa en el mundo de los sentidos: el Viaje Nocturno del Profeta fue "con el cuerpo", Muhammad "se encontró y habló" con Ÿibrîl, "los rostros mirarán a su Señor", etcétera. Todo este tipo de expresiones se nos han transmitido para hacernos intuir una experiencia de la que no podemos hacernos cargo desde la fría racionalidad, no para que caigamos en la idiocia. Para un hombre tradicional, "ver" es "experimentar absolutamente". De lo que se trata, hablando con propiedad, no es de una "visión" sino de una percepción de tú-todo frente a lo Real. Sólo alguien con inocencia suficiente como para ser el mundo que ve mientras lo ve puede hablarnos de la Visión de Allâh. Cualquier otro, ciertamente, está jugando con las palabras, con los conceptos. El Profeta, o un niño pequeño, tal vez un loco o un moribundo, miran y no hay nada de ellos que no sea "visión", así que al ver están teniendo una experiencia de Absoluto, una experiencia de Realidad. Esto es lo que la tradición ha llamado "el Ojo de la Certeza" (*'ain al-yaqîn*), sin que el tema haya obsesionado demasiado a la mayoría de los musulmanes, que nunca estuvieron en la órbita del racionalismo mu'taçilí.

Pero si la cuestión de "por qué con los ojos" ha podido sembrar ciertas dudas y desasosiegos en una mente que no quiera hacer concesiones a la irracionalidad como la del mu'taçilí, no menos importante es la segunda cuestión: "¿Por qué sólo el Rostro?".

Tal vez la pregunta es errónea. Quizá la pregunta sería más bien: "¿Qué es el rostro de Allâh?". [191] Desde una educación occidental, nos sorprende sobremanera la autonomía del rostro de Allâh en el imaginario coránico: «Toda cosa es perecedera excepto su rostro» (28:88). [192] O: «Y permanece (*yabqà*), dueño de la Majestad y la Generosidad, el rostro de tu *rabb*» (55:27). [193] El rostro de Allâh es el dueño de la Majestad y el que perdura en la eternidad. En todo esto hay signos poderosos, que se nos resisten a ser desvelados. Los maestros de Conocimiento en el Islâm han dejado escrito:

Lo auténtico de mí, lo que siento en la comunidad de todos los seres con los que convivo, eso

> es rostro de Allâh; y lo auténtico de mi amigo o enemigo, animal o planta, piedra o sorbo de agua, ÿinní o *malak*…, es rostro de Allâh. La *baraka* está en mi hermano cuando lo siento como él se siente a sí mismo, cuando voy al encuentro que él desea. Si no hay otra cosa salvo su faz no hay un "otro lado" que no se pueda circunvalar. No hay sombra y todo es luz sobre luz. Su faz revela que Allâh no tiene espalda. ¿Qué significa? «Todo se desvanece, salvo el *waÿh* de Allâh»… Entre otras cosas, que lo permanente y valioso de cada ser, de cada estado, es su característica de ser algo en lo cual y mediante lo cual Allâh se nos presenta y nos dirige su mirada. Lo estable de cualquier cosa es su carácter de ser *waÿh* de Allâh. No hay deseo que quede frustrado, porque la voluntad humana, en la medida en que se dé cuenta de que es un rostro de Allâh, sólo puede identificarse con la voluntad de Allâh. Lo que de nosotros traspasa ese límite después de consumirnos en la *salât*, eso es rostro de Allâh.

Los significados de las palabras de los maestros de Conocimiento no son para hacernos comprender, sino para dirigirnos adonde deban dirigirnos. Nuestro discurso, no obstante, debe proseguir dentro de lo inteligible… Se habla del rostro de Allâh, igual que leemos en el Corán y en los hadices que Allâh tiene ojos, y manos, y pies… En la antropomorfización de Allâh hay también un signo que precisa de ser desvelado. Los que consideran que no hay nada que desvelar y que todo esto supone una insultante antropomorfización de Allâh, tendrán que asumir que en la pura literalidad coránica Allâh –como en la bíblica– [194] presenta también rasgos zoomórficos cuando se nos habla de su "ala" (*ÿanâh*):

> Baja tu *ala* (*ÿanâh*) sobre los que se afianzan contigo (15:88). [195]

Es cierto que el término *ÿanâh* es sinónimo de *kanaf*, sustantivo de la raíz verbal de *kanafa-yaknafu* ("guardar, conservar"), así, "bajar el ala" en árabe nos transmite la idea de "proteger", metáfora como las que tenemos en castellano cuando decimos "cerrar el pico" o "llenar el buche" sin que eso quiera decir que seamos pájaros. Por otra parte, la Revelación es Revelación y no hay razón para que deba elaborarse más concienzudamente una hermenéutica relativa a un pasaje coránico en que se nos habla del "ala" de Allâh que cuando se nos habla de su "pie", de "sus dos manos derechas" o de "su rostro". Desde nuestro punto de vista tiene tanto sentido –o tan poco– que Allâh tenga figura humana como que tenga forma de pájaro. Sea como sea, la imagen antropomorfa de Allâh –vamos a dejar los pájaros aparte– aparece insistentemente en el imaginario del Corán y la *sunna*. Recordamos ahora ese hadîz del Profeta conocido a lo ancho y largo del orbe islámico:

> He visto a mi Señor bajo una forma de suprema belleza, como un joven de abundante cabellera, ocupando el Trono de la gracia; vestía una túnica de oro (o verde); una mitra de oro

sobre sus cabellos; y sandalias de oro en sus pies. [196]

Por otra parte, también el Corán dice que: «Allâh es la luz de los cielos y la tierra […] luz sobre luz» (24:35), [197] y nada menos antropomórfico que la luz. Así como Allâh dice de sí mismo *Ana -d-dahr*, «Yo soy el Tiempo», [198] y nada menos antropomórfico que el Tiempo. Sin embargo, la mente tiende con más facilidad a aferrarse a los versículos en los que Allâh aparece como una realidad personal que a los que aparece como Luz o Tiempo. En cualquier caso, el tema de la "persona" de Allâh excede en mucho las dimensiones de lo que nos hemos propuesto en esta obra. Estamos convencidos de que en Muḥammad hubo una dimensión mística y hemos explicado en qué consistía, así como estamos convencidos de que el horizonte místico que actualmente presenta la expresión sufí del Islâm no tiene su fundamentación en la experiencia que Muḥammad tuvo de Allâh, un Dios que –al parecer– va a admitir todas las metáforas que nos acerquen a Él, pero que rehusará quedarse fijado en ninguna de ellas

CONCLUSIÓN

¿Cómo definir el Islâm de Muḥammad?

1. ¿MUSULMANES ANTES DE MUHAMMAD?

Después de todo lo dicho es posible que hayamos comprendido que Muhammad no vino a fundar una nueva religión. Que ni siquiera pensaba estar aportando nada nuevo a lo que ya habían anunciado tantos profetas a lo largo de la Historia de la Humanidad. Para Muhammad, todos los que trataban de armonizar su vida con ¿en? eso divino que la rige desde el fondo eran "musulmanes" y en el orden de valores (*dîn*) del Islâm resultaba posible la convivencia entre gentes que tenían cada cual su experiencia sincera de lo sagrado. Menos aún. Para Muhammad, el calificativo de "musulmán" no exigía ni siquiera lo que entendemos que es preciso para ser denominado "creyente". En realidad, para el Profeta, "musulmán" era todo aquel que no diga ser otra cosa. Y a veces incluso si lo dice, con tal de que se comportara de determinada manera.

No nos estamos inventando nada. Según el Corán ha habido Islâm y musulmanes mucho antes de Muhammad. Abraham aparece en el Corán diciendo: «¡Oh, Sustentador nuestro (*rabbanâ*)! Haznos musulmanes (*muslimûn*) para ti y, de nuestra simiente, (haz) una *umma* islámica para ti» (2:128). [199] Y Moisés: «Me oriento hacia ti y soy el primero de los musulmanes (*mu'minûn*)» (7:143). [200] Jacob, poco antes de morir (al igual que en su día hiciera Abraham), dijo a sus hijos: «¡Oh, hijos míos! Ciertamente Allâh os ha elegido el *dîn*: no muráis sino siendo musulmanes (*muslimûn*)» (2:132). [201] José [Yûsuf] invocó diciendo: «Hazme morir siendo musulmán (*muslim*) y reúneme con los benéficos (*sâlihûn*)» (12:101). [202] La reina de Saba dijo: «Me "islamizo" (*aslamtu*) con Sulaimân a Allâh, Sustentador de los mundos» (27:44). [203] Y también los apóstoles de Jesús [los *hawâriyyûn*], [204] según el Corán, dijeron al Mesías, hijo de María: «Tenemos *îmân* con Allâh y hacemos *shahâda* (atestiguamos) que nosotros somos musulmanes (*muslimûn*)» (3:52). [205]Incluso los hechiceros que el Faraón había reunido para vencer a Moisés dijeron cuando se sintieron derrotados por el Profeta: «¡Señor, danos *sabr* y haznos morir siendo musulmanes (*muslimûn*)!» (7:126). [206] Así, pues, "musulmán" no es en árabe el que se adscribe a una religión concreta que comienza con Muhammad, ni el Corán es el único libro sagrado de los musulmanes. Dice Allâh, hablando de la Torá: «Ciertamente hicimos descender la Torá, en ella, guía y luz; con ella juzgan los profetas que se han "islamizado" (*aslamû*)» (5:44). [207]

Lo que sucede es que tanto arabistas como no arabistas (siempre que estén tan desorientados como ellos), cuando se encuentran en el Corán con la palabra *muslim,* la traducen como "musulmán" si es alguien que ha vivido después de Muhammad; mientras que si se trata de alguien que vivió antes de Muhammad, traducen el mismo término como "sometido a Dios". Esto es tergiversar las cosas con plena conciencia. O no debemos traducir nunca *muslim* (*muslimûn*) y hay Islâm y musulmanes antes de Muhammad, o lo debemos traducir siempre. De lo contrario, se producen graves malentendidos. Por ejemplo, cuando el Corán dice *'Inna -d-dîna 'inda -llâhi -l-islâmu*

(3:19), no se puede traducir impunemente como “La única religión verdadera a los ojos de Allâh es el Islâm”, ya que en el lenguaje que usamos “Islâm” es la religión y la civilización islámicas tal y como se han desarrollado históricamente, y Allâh el Dios de los árabes. Entre los eruditos coránicos es casi unánime la interpretación de esta aleya como: «Ciertamente, la justicia (*dîn*) con Allâh es la entrega absoluta». El mismo problema surge cuando *al-Islâm* –ingenua o intencionadamente– se deja sin traducir en la aleya 85 de la azora *Âl-‘Imrân* en lugar de interpretarlo como: «Pues quien busque otra cosa que la entrega absoluta como justicia (*dîn*), no le será aceptada…» (3:85). [208]

Por tanto, en el Corán queda patente que el Islâm no es la religión que comienza con Muhammad; en el Corán, Allâh no es el Dios de los árabes; en el Corán, “musulmán” no es el que acepta un credo; y en el Corán, el *îmân* no es la fe en el Islâm. La Revelación ordena que no le digas que no es musulmán a quien te saluda diciéndote “paz” (*salâm*) (4:96). ¿Por qué? Porque ser musulmán es precisamente eso: dar y aceptar la paz. El musulmán es todo pacificador que antes ha debido pacificarse.

El testimonio del musulmán, la *shahâda*, por la que los musulmanes manifiestan *lâ ilâha illâ -llâh, Muhammad rasûlu -llâh*, en el polo opuesto del exclusivismo que se le ha dado en sus más vulgares traducciones (“No hay más Dios que Alá y Mahoma es su Profeta”), supone en rigor una reconciliación radical con todas las formas de sacralidad que llegaron hasta Muhammad: «No hay Dios que no sea Allâh y Muhammad es mensajero suyo».

Las traducciones que vierten la *shahâda* al castellano “No hay ídolos sino Allâh” parecen ignorar el hecho de que a Allâh se lo llama *ilâh* en el Corán en numerosas ocasiones, por ejemplo, en la última *sûra*: «Me refugio en el Sustentador de los seres humanos, Rey de los seres humanos, Dios de los seres humanos» (*a‘ûdzu bi rabbi -n-nâs, maliki -n-nâs, ilâhi -n-nâs*) (114:1-3).

2. EL ENIGMA DEL SIGNIFICADO ETIMOLÓGICO DE "ISLÂM"

A lo largo de toda esta obra hemos hablado de las raíces de las palabras árabes, y hemos comprobado cómo nos han permitido volver a entender el Islâm como lo hacía el profeta Muḥammad. Nos queda por explicar una raíz trilítera fundamental, de la que deriva precisamente la palabra "Islâm". Con muy pocas o ninguna excepción, si buscamos en un diccionario árabe-castellano el término "Islâm" o preguntamos a cualquiera que se haga pasar por experto islamólogo qué significa literalmente "Islâm", nos encontraremos con la acepción de "sumisión a Dios". Otros significados asociados a la palabra, pero que parece que no han despertado tanto interés entre los arabistas como para hacer de ellos el sentido nuclear de la raíz trilítera, son los de "salud" o "paz". Respecto a todo lo cual habría algunas cosas que decir. En primer lugar, *Islâm* no alude en ningún caso a la idea de "sumisión"; esta acción en árabe no se dice con la raíz de S-L-M sino con la de J-Ḍ-ʿ, y por ello sería más acertado hablar de "ofrecerse absolutamente, entregarse, darse por entero a Allâh" que "ser sumiso a Allâh o estar sometido a Él".

Una vez que hemos corregido uno de esos tres "sabores fundamentales" de que está dotada la raíz trilítera S-L-M, podemos afirmar que esta raíz a veces nos sabe a "darse por entero", otras a "salud" u otras a "paz". Ahora se trata de encontrar un significado último que pueda ser la raíz última de la que se derivarían esos otros tres. Pero el hecho es que, por más que la buscamos, no logramos localizarla en el árabe, porque la palabra que está usando Muḥammad proviene de otra tradición espiritual distinta a la árabe, en concreto de la judía. [209] Por eso, todas las recomendaciones que hacíamos en el «Estudio Introductorio» (apartado 5) para olfatear el significado matriz de una trilítera en las palabras y acciones más cotidianas, en este caso, no sirven. La raíz S-L-M es común a todas las lenguas semíticas desde que surgieron (acadio, ugarítico, púnico-fenicio, hebreo, arameo, siríaco, árabe, etiópico…), y el esfuerzo por establecer un sentido último no puede sino compartirse con todas estas lenguas. Resumiendo la cuestión, y a partir de una indagación en el cognado hebreo *shâlôm*, Jenni y Westerman concluyen:

> Como significado básico de la palabra se indica casi siempre la idea de *totalidad* […] Según Pedersen, *shâlôm* designa todo lo que forma parte de una vida sana, armónica, el pleno desarrollo de las fuerzas de un espíritu sano. Esta interpretación ha sido aceptada casi universalmente como patrimonio común de la investigación. [210]

Encontramos suficientes pruebas de ello en el arameo bíblico de Esdras 5:16, donde el verbo de raíz SH-L-M significa "estar terminado". [211] En lo que a nosotros nos concierne ahora –que es averiguar el significado que el profeta Muḥammad daba a la palabra "Islâm"–, esta resolución nos parece muy satisfactoria, pues el significado de *estar*

entero, sin negar las partes que se podrían distinguir en un todo, responde a esos tres conceptos fundamentales (salud, paz y entrega) que ha generado en árabe. Así, lo que está entero se da plenamente, está pacificado, y goza de plena salud. Cuando Muhammad habló de "Islâm", naturalmente que estaba proponiendo un camino de entrega a Allâh, y naturalmente que ese camino exigía la pacificación del propio ánimo, así como la de la sociedad, y naturalmente que de ese Islâm se derivaría un estado de salud individual y social. Pero, sobre todo, estaba invitando a la compleción última de las intuiciones de trascendencia que había habido hasta el momento. Es en torno a esta idea de que el Islâm en Muhammad es la compleción de un mensaje que había contado con muchos otros profetas anteriores por lo que se acuñó la expresión de "sello de la profecía" (*jâtam an-nubuwwa*), aplicada al profeta Muhammad.

Es ahora el momento de definir el Islâm de Muhammad en relación a las tradiciones que lo precedieron. ¿Qué componentes heredó de qué tradiciones? A nuestra manera de ver (y sin duda todo ello precisa ser demostrado punto por punto con el suficiente tiempo), el Islâm es básicamente una experiencia chamánica, encauzada por la sensibilidad espiritual que del Antiguo Egipto aún quedaba en el ambiente y en sus herederos, y articulada por la ritualidad y los usos sociales del judaísmo de la Península arábiga, corregido en sus aspectos más neurotizantes por la cordura y la sencillez del profeta Muhammad. Las aportaciones del cristianismo o el zoroastrismo, en comparación con las otras, son más irrelevantes. La herencia mítica mesopotámica queda descompensadamente resaltada sólo por el desconocimiento del verdadero legado del Antiguo Egipto.

Pero no confundamos. Una cosa es que Muhammad no tuviera intención de fundar una nueva religión, sino servir de reunificación y consenso de todas las tradiciones religiosas anteriores, y otra muy distinta que podamos explicar lo que evoca en los musulmanes la palabra "Allâh" echando mano de cualquier otro nombre que haya recibido lo divino en cualquier otra tradición. Llevando el argumento al absurdo, tiene el mismo poco sentido explicar lo que los musulmanes entienden por Allâh denominándolo "Dios" como llamándolo "Buda" o "Brahma".

3. EL MENSAJE DEL CORÁN ES BÁSICAMENTE UNA ÉTICA

Y, puesto que estamos en la conclusión, es el momento de concretar todo lo posible, aunque sólo sea por motivaciones pedagógicas. Si tuviésemos que definir el Islâm, asumiendo que cualquier simplificación pedagógica debe ser en seguida matizada y corregida, aun así, diríamos que el Islâm –el Islâm original, el Islâm de Muḥammad– es una Ética. Una Ética que, por supuesto, tiene una propuesta mística basada en la visión del Rostro y unos rudimentos metafísicos; pero, al fin y al cabo, una Ética. A veces, a los que intentan traducir la sensibilidad muḥammadiana al lenguaje occidental se les olvida que Muḥammad no fue un ideólogo, ni un filósofo ni un teólogo, como ya se ha visto. Muḥammad sólo fue un Profeta, es decir, un hombre que vino con un mensaje que invitaba a la transformación radical de su mundo. [212]

Tal como lo entendía el profeta Muḥammad, "musulmanes" no eran ni son los que creen esto o aquello; el Islâm es un modo de estar en el mundo, y esa manera de estar consiste en: amar a los padres (42:22), [213] ordenar la benevolencia, abstenerse de la mentira y aguantar las adversidades, no ser arrogantes, bajar la voz (31:16), caminar por la Tierra con modestia, responder "salâm" a los ignorantes que quieren buscarnos problemas (25:61), no reírse de otros pueblos, ni burlarse unos de otros, ni llamarse por apodos, no difamar, no espiar (49:11-12), no competir, excepto en las buenas obras (5:48), no cuchichear salvo para excusar y compadecer (58:9), alentar a los demás a resistir las adversidades y estimularse mutuamente a la *raḥma* (90:17), no parlotear, dar dinero al que lo necesita, y guardar el pudor, excepto con nuestra pareja, cumplir los tratos y hacer la *ṣalât* (23:2-9), evitar las grandes transgresiones, perdonar, prestar oídos a nuestro Sustentador, decidir los asuntos por consenso de la comunidad, ser generosos y defendernos cuando nos aflija la injusticia (42:35-37). Volar a la paz cuando nuestro enemigo quiera la paz (8:61), etcétera… Todo esto está en el Corán y los musulmanes saben bien que eran las pautas por las que se regía en su vida el profeta Muḥammad. Estamos hablando de una Ética que en Muḥammad llegaba a ser pura cortesía. De hecho, cuando al profeta Muḥammad le preguntaron qué era el Islâm, lo resumió en una frase, dijo: *Al-Islamu kulluhu adab*, «el Islâm todo él es cortesía». El musulmán era para Muḥammad el *adîb*, el poseedor de *adab.* Así, por ejemplo, no alcéis la voz al Profeta ni os la alcéis unos a otros (48:2), pedid permiso cuando os marchéis de una reunión (24:62), [214] etcétera… Conviene no perder de vista que de estas directrices éticas y estas pautas de cortesía hay muchas que son comunes a otras religiones, pero hay otras que no lo son. Respetemos entonces la especificidad de cada tradición y tratemos de dialogar con el otro desde lo que somos, sin forzarnos a ser ellos, ni forzarlo a ser nosotros.

La meta de esta Ética es la adquisición de la *taquà*, la máxima sensibilidad al actuar, la completa adecuación entre lo que demanda el instante y nuestro modo de estar. La tradición islámica entiende que cada uno de los profetas que ha venido a la Humanidad ha encarnado plenamente algún *maqâm*, un modo concreto de ubicarse en la realidad. El

maqâm de Muhammad es la *taquà*. Por eso se ha llamado al Profeta *imâm al-muttaqîn* (el *imâm* de los que tienen *taquà*). La médula del mensaje de Muhammad es la *taquà*, porque el Islâm aspira a ser lo contrario del descontrol, que es lo que caracteriza a la *ÿâhiliyya* (la inmadurez). Y, si la médula de nuestro *dîn* es la *taquà*, la cobertura ósea que la recubre (y sin la que dicha médula se secaría) es la *'ibâda*. Sin *'ibâda* el Islâm deja de ser una vía de iniciación, una adquisición de poderes chamánicos, y pasa a ser una espiritualidad, una religión o una teología. Sin práctica no hay Islâm; el Islâm no es un sentimiento: es el modo en que se vertebra el barro que somos.

4. ¿CUÁL SERÍA EL CONCEPTO CENTRAL DE UNA METAFÍSICA ISLÁMICA?

El armazón conceptual de esta Ética es tan rudimentario que a duras penas podría considerarse una Metafísica. Aún no está claro que la cosmovisión de Muhammad pueda soportar una expresión metafísica, pero, si lo lograse, ésta debería ser inequívocamente de carácter semita, y no como las que hasta ahora se han presentado como metafísicas islámicas, basadas unas en el aristotelismo y otras en el neoplatonismo. La cosmovisión –mejor que Metafísica– muhammadiana, a nuestro juicio, no debería centrarse en el *tauhîd*, en la unicidad de lo real, tal como lo ha intuido la gnosis sufí. Ciertamente, como no sabemos qué es Allâh, no sabemos qué significa que sea Uno, de modo que no podemos decir que el *tauhîd* sea simplemente la constatación de que Allâh no son dos ni tres ni innumerables personas y no cualquier otra intuición posible. Verbigracia, la experiencia muhammadiana de vinculación de sí mismo al Todo a través de la intensidad de su experiencia de los sentidos, propia del chamanismo, abriría una posibilidad a que el *tauhîd* no fuese simplemente una declaración monoteísta, sin tener que caer por ello en una metafísica neoplatónica que en el desierto de Muhammad esté completamente desubicada. No podemos negar que entre las propuestas metafísicas en las que históricamente se ha encorsetado al Islâm, la neoplatónica es la que tiene el armazón conceptual más ligero, y por tanto la más soportable desde la experiencia de Muhammad. Pero eso no quiere decir que sea la única ni la mejor de las propuestas posibles. A la postre, por su lejanía con el modo semita de ubicarse en la existencia, esta expresión metafísica, conformada en las obras de Ibn ‘Arabî o Mullâ Sadra, y explicada por Henry Corbin o Toshihiko Izutsu, ha acabado por resultar un estorbo más para los que deseen acercarse al mundo con la actitud de Muhammad. Es necesaria y urgente una nueva metafísica islámica, algo como lo que ha hecho en el judaísmo Enmanuel Lévinas, más acorde al sentir de la Gente del Libro, o bien prescindir de toda metafísica islámica.

En cualquier caso, y siempre a nuestro modesto entender, el *tauhîd*, se entienda como se entienda, no es el auténtico corazón de la cosmovisión muhammadiana, sino el *qadar* (la Voluntad de Allâh), que no es la existencia pero que se existencia, y que da cabida al deseo humano. Allâh no está obligado por sí mismo, no es un hecho fáctico que se desenvuelve en la Historia frente a nosotros, sino una realidad inacabada que nos concierne y nos involucra. [215]

El investigador en asuntos de Islâm deberá saber que sólo una gran intimidad con el profeta Muhammad, con el libro que le fue revelado y con la *sunna* que practicó pueden suministrarle las claves últimas de su comprensión del Islâm. En el Islâm, lo que acabas comprendiendo es siempre recibido. Es así como hemos llegado a comprender que eso que conocemos por “Islâm” se basa en la intuición de que lo que debe hacer el ser humano en su existencia es fundamentalmente armonizarse con el *qadar* de Allâh. Dicho con palabras del Corán, todo lo que el ser humano debe saber es «que a Allâh se remiten los asuntos» (2:206) sin olvidar que «el *du‘â’* [nuestra capacidad de convocar realidades

a la existencia] cambia el *qadar*». [216]

En esta armonización del ser humano con el *qadar* reside la consistencia última de la mente del musulmán, que tiene la obligación de internar cambiar la realidad mediante su esfuerzo (*ÿihâd*), pero que recibe como una donación todo aquello que acaba sucediendo, fuera o no fuera lo que deseaba que sucediera. Decía al-Gaççâlî: «No es posible nada mejor que lo que hay». Aquello con lo que te encuentres es manifestación de Allâh, y en esa medida es perfecto. E Ibn *'*Abbâs, uno de los compañeros del Profeta (*ṣaḥâba*), nos transmitía: «Lamer una brasa ardiente y que queme lo que tenga que quemar es mejor para mí que decir: "Ojalá que no sea lo que ha sido y ojalá sea lo que no puede ser"». Tratamos de desear lo que es. Nuestra voluntad se intenta armonizar con la existencia hasta en los más pequeños detalles: donde hemos sido puestos es donde queremos estar. Sîdî *'*Alî al-Ÿamal dijo: «La realidad de la *wilâya* [alianza con Allâh] está en aquel que, cuando está sentado a la sombra, su yo no desea sentarse al sol y, cuando está sentado al sol, su yo no desea sentarse a la sombra». Y también Ibn *'*Aṭâ'-Allâh sentenció: «Acumula sobre sí toda la ignorancia el que quiere que se muestre aquello que Allâh no quiere que se muestre» (aquel que quiere hacer de su capricho algo real, de su imaginación una realidad). No puedes cambiar lo que existe por lo irreal. Ésta es la realidad última del *shirk*, y no la simple adoración de imágenes. Ignorar lo real y lamentar lo que no sucedió es en sí misma la profanación de lo sagrado. [217]

Hablar así no es una defensa del inmovilismo ni del fatalismo, ya que la certeza de la perfección de lo actual no nos hace abandonar el mundo de la acción. Las consecuencias de "desenfocar" el centro de nuestra cosmovisión y sustituirlo por otro –como ocurre cuando sustituimos el *qadar* por el *tauḥîd*– suponen automáticamente la imposibilidad de seguir en ella el mismo recorrido que hizo el Profeta. Lo primero que observamos como consecuencia del "desenfoque metafísico" del *qadar* es que el *ṣabr* deja de ser "fuerza de resistencia" y pasa a ser "resignada paciencia". El *qadar* define el Islâm de Muḥammad porque lo que vino a enseñarnos el Profeta, con la Revelación y con su vida, es –ante todo y sobre todo– el modo de adquirir el *ṣabr*. Y, por eso, el mensaje de Muḥammad podría definirse como "el arte de la resistencia". De ahí que nos neguemos a transformar al *mu'min* –aquel que *se afirma* con Allâh, que adquiere firmeza con Allâh– en un "creyente".

Una simple ojeada al Corán nos demuestra el sentido lógico de la traducción de *ṣabr* que estamos proponiendo. Se puede leer en el Corán 8:66: «Si hubiera entre vosotros veinte *ṣâbirûn* vencerían a doscientos». No se trata, con el *ṣabr,* de soportar con paciencia, sino de resistir activamente. Más pruebas de que éste es el auténtico significado de *ṣabr* las encontramos en 3:140 «¿Y cuántos profetas no lucharon con ellos, que eran muchos miles? Pero no se achicaron por lo que les acaecía en el camino de Allâh y no se humillaron y no buscaron el descanso, porque Allâh ama a los *ṣâbirûn*». El *ṣabr* es resistencia, capacidad de lucha, ante las dificultades de cualquier tipo, pero también ante los enemigos; justo lo contrario que la mansedumbre o la paciencia.

Las dos claves de una sociedad sana, desde el punto de vista del Corán, son éstas: «[Los musulmanes] se alientan en la resistencia (*ṣabr*) y se estimulan a la *raḥma*»

(90:17). Son musulmanes «los que resisten y a su *rabb* (Sustentador) se encomiendan» (16:44). Y se encomiendan a su *rabb* porque uno de sus Nombres es precisamente as-sabbûr. Allâh as-sabbûr no es el Resignado sino el Invencible. Prueba de que nuestro entendimiento del *sabr* se adecua al de Muhammad es que en el Corán se nos dice que no sólo el musulmán tiene *sabr*, sino también el *kâfir* (el cafre), cosa que no tendría sentido si el *sabr* fuera "paciencia", pero sí lo tiene si es "fuerza de resistencia". Así, leemos en el Corán: «Si tienen *sabr*, el Fuego será su morada» (41:23).

5. TODO EL ISLÂM SE RESUME EN UNA PALABRA

A modo de resumen final, si después de tantas explicaciones y diferenciaciones se nos impeliese a definir en una sola palabra el Islâm tal como descendió a Muhammad, elegiríamos la palabra "protección". El Islâm es la protección. La Revelación coránica te invita a protegerte para luego proteger a los demás. Todo el esfuerzo del profeta Muhammad se centró en la construcción de un universo de protección dentro de un mundo amenazante. Cualquier converso de los arrabales de las grandes ciudades estadounidenses o de cualquiera de las cárceles francesas ha intuido esto, al margen de que traten de ordenar su mundo con más o menos acierto. Allí donde no hay ley no queda más salida que el Islâm. El Islâm es la única protección de los desahuciados. Este Islâm "básico" en el que simplemente se consiguen establecer unas pautas sociales y personales para lograr una mínima seguridad fue el Islâm de Muhammad, y no el de Henry Corbin o René Guénon, que –al margen del respeto que desde un nivel puramente filosófico nos despierten– no dejan de ser construcciones metafísicas de clases burguesas que tienen resuelto el problema de la falta de ley y orden en su mundo cotidiano, y pueden jugar a disfrazar el Islâm de Muhammad con la parafernalia de un viaje fantástico por las galaxias simbólicas de la gnosis. Primero y ante todo, el Islâm fue un modo de obtener seguridades en esta vida, un modo de establecer bases seguras en medio de la hostilidad del mundo; y sólo en un segundo lugar –y en la medida en que pudieran crecer a partir de lo anterior– vinieron las distintas maneras de expresar la gnosis. Muhammad crea una sociedad, no una religión. Y para ello necesita establecer las bases de una estructura mental que permita a una colectividad mantenerse en la Historia y sobrevivir en el desierto, en tierra de nadie. A esa estructura mental la llamamos "Islâm".

Esto que decimos podría comprobarse término a término de los que componen nuestra cosmovisión. Por ejemplo, cuando Muhammad decía que Allâh era su *walî* y el de los creyentes no quería decir que fuera su amigo, como interpretan la mayoría de los que se presentan como sufíes, sino su protector, su aliado. Los ídolos son "falsos" porque son ineficaces, porque no sólo no protegen al creyente, sino que ni siquiera se protegen a sí mismos. Cuando estamos en *fiṭra*, cuando hemos llegado al Islâm que tiene todo lo creado, nos protegemos con Allâh como las rosas con sus espinas. Allâh es nuestra protección natural. No es algo que se sume a nuestra naturaleza, no es una protección desde fuera. Allâh se abre paso en nuestra naturaleza y encuentra en nosotros el modo natural de nuestra protección, como a los animales les salen garras, colmillos o púas. Y ese modo concreto de protección del ser humano es lo que se llama *îmân*, lo que te concede la seguridad (*amn*) del Islâm.

En el Corán se dice bien claro. El modo de protegernos de Allâh es el Islâm: «Esto es lo que él os recomienda para que os protejáis» (6:153). [218] Lo que en otras religiones son dogmas de fe en el Islâm son formas concretas de eso que te protege, como los *malâ'ika*

(la realidad angélica), que son fuertes y capaces de violencia porque sin ella ¿cómo podrían defender al *mu'min*? Por oposición a los *mu'minûn* (pl. de *mu'min*), que hemos definido como "los protegidos que protegen", los *kuffâr* no son –explicamos ya en su momento– librepensadores, gentes que hacen un sano ejercicio de salud intelectual rechazando la fe y que por ello se convierten en ateos, sino gentes que en sus acciones carecen de límites, como "cafres" que son, destructores, ocultadores de la belleza del mundo en cualquiera de sus formas.

Toda la '*ibâda* (vida ritual) del musulmán tiene como sentido dotarte de elementos con que logres esa seguridad. El ayuno te protege; el *gusl* y el *wuḍû'* (abluciones mayor y menor) te protegen, especialmente del Shaitân; la *ṣalât* (azalá) que se hace cinco veces al día en dirección a Meca te protege; el *du'â'*, con el que pides a Allâh o maldices a los malvados, te protege; la *shahâda* te protege. Dice un ḥadîz *qudsî*: «Quien declara (*aqarra*) mi unicidad (*tauḥîd*), entra en mi fortaleza (*hisn*)». El *tauḥîd*, por tanto, para Muḥammad no era un pensamiento sino una fortaleza.

La *baraka* que obtienes de lugares, animales, objetos, momentos, alimentos y personas te protege; y el Corán, en tanto es *mubarrik* (portador de *baraka*), te sirve de protección… La *magfira* que se obtiene de Allâh no es el perdón de los pecados, como ya hemos visto, sino una protección frente a las consecuencias que tus actos indefectiblemente tendrían sobre ti, un "casco" (*migfar*) con que te resguardas de lo que has hecho. Tampoco la *shafâ'a* –la intermediación del Profeta– significa que la experiencia de Allâh no sea inmediata al ser humano, sino que supone una forma más de protección que recibe la gente de Muḥammad por tratar de imitarlo en su paso por la vida.

Acabamos de decir que el *maqâm* de Muḥammad, su estado espiritual propio, era la *taquà*. Tener *taquà* no es ser devoto o piadoso, o temeroso o timorato, como llegan a traducir los arabistas, sino actuar con precaución, con conciencia de tus actos, «ir por el mundo como si anduvieses por un zarzal con tu mejor prenda de vestir», como diría el *Shaij* al-'Alawî. Efectivamente, un musulmán con *taquà* es como un gato en un zarzal. *Taquà* en la lengua árabe proviene de la raíz W-Q-Y. En su forma verbal (*waqà-yaqî*) es "prevenir, evitar, preservar, apartar". El sustantivo *wâqiya* significa "precaución" y también "guardia". Cuando los musulmanes deben ocultar su condición de musulmanes para preservar su vida, se dice que están en *taqiyya*. En árabe moderno, se usará esta raíz para decir "prevención" (*wiqâya*), por ejemplo en "prevención de incendios", o todo lo relacionado con la profilaxis: "preservativo" –por ejemplo– es *wiqâ'*.

El *naba'* no es una "Buena Noticia" –como el Evangelio–, sino el aviso de que el castigo de Allâh pende sobre las cabezas de los seres humanos que trasgreden su naturaleza. Las *âyât*, los versículos de la Revelación y los signos de esa otra Revelación que es la Naturaleza que te cobija, no están ahí dispuestos para la hermenéutica científica, sino para hacerte comprender que debes buscar tu protección, que son muchos los pueblos que han sido extinguidos antes de ahora por no vivir de acuerdo con la *fiṭra*, la ley que inocentemente lo rige todo desde el fondo. [219] La *fiṭra* es el modo natural de vivir que tienes que recuperar, no porque sea ideal o feliz imaginarlo así, sino porque es

saludable, porque invita a la vida, porque te sirve de protección, y en esto una vez más el Islâm es la recuperación de la intuición judaica anterior de que quien vive según la Voluntad de Allâh vive una vida larga y feliz, y por eso la Torá nos aconsejaba «Escoge la vida». El tono amenazante del Corán no se entiende sin tener en cuenta que lo que está pretendiendo es hacer reaccionar a los que están labrándose su ruina y causando la ruina de su sociedad y su mundo. Por eso era importante no minimizar la reciedumbre del lenguaje coránico y sustituirlo por un discurso almibarado de amor a Dios que a los trasgresores no puede provocarles más que hilaridad. En tiempos de Muhammad, el Corán en árabe, y aun hoy en día para los que puedan entenderlo en árabe, tiene capacidad de hacer temblar a los que se comportan como cafres, por más alejados que estén de la *fiṭra*, siempre que el corazón no esté completamente muerto.

Todo, absolutamente todo en el Islâm de Muhammad, gravita en torno a la protección. Con el Islâm, la mujer obtiene múltiples formas de protección social con los que antes no contaba; empezando por el derecho a la vida, a no ser enterrada recién nacida por el hecho de ser mujer, como se hacía en la Arabia preislámica, y continuando con el derecho a la herencia, el uso privativo de la dote, las competencias dentro del matrimonio, etcétera. El mismo *ḥiÿâb* (velo) está pensado –que no siempre utilizado– como un modo de que la mujer se proteja, y de ahí que en árabe se use esta misma palabra para designar lo que es un amuleto protector (*ḥiÿâb*). Las viudas y los huérfanos –y, en general, los más desprotegidos de la sociedad– son objeto primordial de la atención de esa nueva sociedad que el Islâm venía a instaurar. «Si hay un rico que disfruta de su riqueza es porque hay un pobre que pasa hambre», llega a decir el *imâm* ‘Alî, probablemente el hombre más cercano a Muhammad que nunca haya existido. El ser humano aspira a llegar al Jardín y debe construir el Jardín ya en esta vida: “jardín” (*ÿanna*), de la misma raíz que “escudo”, “feto” o “corazón”, con un claro sentido de lo que te envuelve y te protege.

Protección, protección, protección, como la que pretende la *umma*, cuya construcción no es el resultado de un afán imperialista por extenderse, como vocean los islamófobos, sino el asentamiento de una sociedad que sea como una “madre” (*umm*) que sepa darnos paz (*salâm*). Es únicamente para garantizar que dentro de la *umma* pueda vivirse en paz por lo que se legitima el *ÿihâd*, autodefensa ante la agresión, que es obligatorio para todo aquel que pueda hacerlo con objeto de que el Islâm no se transforme en una opción religiosa o intelectual, sino en un lugar, un lugar seguro, un lugar donde reine el *îmân*, que significa confianza de unos en otros. Por eso, el vecino en el Islâm tiene la obligación de proteger a su vecino; es la sacrosanta ley –primero beduina y luego islámica– de la *‘aṣabiyya,* que siempre han tenido que destruir o debilitar los invasores colonialistas de las tierras islámicas para construir sobre esos territorios Estados modernos, tiranías de gobiernos extranjeros o supuestamente islámicos. La misma *sharî‘a*, palabra denostada por la estrategia islamófoba a través de los medios de comunicación, en realidad es sólo un modo de organizar la sociedad inspirándose en el Corán para que reine el orden según les dé Allâh a entender a cada pueblo, pues no existe una sola *sharî‘a*. El *ḥarâm* (lo que se establece para ti como prohibido) te protege,

los *hudûd* (límites establecidos por Allâh para no ser sobrepasados por la especie humana) te protegen; el talión te protege, como dice el Corán: «En él tenéis vida» (2:179). Pero también dice el Corán que perdonar es mejor que el talión. Así es, el perdón te protege aún más porque te protege de tu propio odio. La misericordia de Allâh para con un pueblo no es una abstracción, sino que es una Ley, una guía (*hudà*) como la revelada a Moisés y a Muhammad. Un *dîn* no es una religión. El concepto de "religión" no sirve. Un *dîn* es un estado de justicia, un orden de valores que acaba plasmándose en una ley.

Hemos explicado ya que para Muhammad siempre existió un Islâm anterior al Islâm. Puede ser que la única novedad del mensaje de Muhammad respecto a los mensajes anteriores sea el haber sido capaz de articular medidas concretas de protección que habían quedado pendientes de implantarse tras el mensaje de los profetas anteriores. [220]

6. LOS TÉRMINOS DE NUESTRA COSMOVISIÓN NO DEBEN VOLVERSE "TEOLÓGICOS"

Comenzando el libro dijimos que al profeta Muhammad le desagradaba la teología. Pero lo cierto es que hemos sido muchas veces los propios musulmanes los que hemos permitido que se conviertan en "teológicos" términos que pertenecen a la propia vida. Si hacemos un repaso, nos daremos cuenta de que tras una descristianización del Islâm, éste ha abandonado el ámbito de lo religioso y se ha reconciliado con la vida. Puede demostrarse, término a término, que las palabras que el Corán utiliza para hablar del Islâm no son exclusivamente "religiosas". Por ejemplo, hemos pensado que el ser humano recibía el *wahi*, la Revelación, y sin embargo el Corán nos dice que también lo ha recibido la tierra, las abejas, las que amamantan a sus bebés o los que sirven al Shaiṭân (99:4, 16:68, 28:7, 6:120). La *ṣalât,* el *suÿûd,* el *ḥamd* o el *subḥân* no son sólo ritos o partes de ritos de los seres humanos; el trueno, las montañas, los pájaros, los animales también hacen todas estas cosas, según el Corán (22:18, 13:13, 38:18, 24:41…). [221] Dicen algunos sufíes que el *dzikr* es mencionar los Nombres de Allâh, pero el Corán nos dice que en el proceso de la vegetación hay un *dzikr* (39:21). [222] Observamos que cuando los que explican el Islâm en castellano hablan del *du'â'* sólo lo hacen con el sentido de petición a Allâh, pero *du'â'* es también Allâh convocándonos a nosotros, el mal de ojo que hace un hechicero, el proselitismo que hace una secta o, simplemente, una llamada que se le hace a cualquiera para que acuda. Así, el *du'â'* no es tampoco algo que únicamente proyectemos sobre Allâh.

Nos referimos a un *malak* con la sola acepción de "ángel", pero un *malak* es también una persona que lleva un mensaje a otra. Hemos pensado que el *îmân* era la virtud sobrenatural de la fe sin darnos cuenta de que esa misma confianza que se nos dice que proyectemos sobre realidades más o menos espirituales el musulmán la aplica sobre los demás (12:17, 9:95). A menudo escuchamos a los maestros sufíes referirse a la *wilâya* como la intimidad de un musulmán con Allâh; en realidad, en el lenguaje corriente en árabe, *wilâya* es cualquier alianza entre dos, sea el musulmán con Allâh, un hombre con su vecino o un criminal con el Shaiṭân; esto también es *wilâya*, y así queda recogido en el propio Corán (8:73, 72:6).

En el lenguaje corriente, sin darnos cuenta, los musulmanes muchas veces identificamos la *nafs* con el alma, aunque ya hemos explicado que, de ser así, según el Corán, los ídolos tendrían alma y –lo que es más absurdo– Allâh tendría alma (20:43, 7:191). La *nafs*, por tanto, no pertenece al ámbito de lo religioso sino al de la vida; no hay ninguna criatura que exista sin *nafs.*

El término *'aqîda* no sólo define nuestros consensos en materia de experiencia espiritual, también se emplea en campos distintos, como la filosofía, la política, la economía. Ni siquiera el *dîn* en boca de un musulmán tiene por qué ser estrictamente

sinónimo de "Islâm". También los idólatras y los tiranos tienen un *dîn*, siempre según el Corán (109:6, 40:26). [223] Respecto a lo que sería el *dîn* del Islâm, la mitad del mismo –según un hadîz bien sabido en la *umma*– consiste en llevar bien tu matrimonio. Y es que, desde luego, el Islâm es una *ni'ma,* un don de Allâh, igual que lo es el sexo. El Paraíso –ahora y luego– es la realización plena de nuestros placeres corporales. El Islâm no se entiende sin el cuerpo porque la vida no se entiende sin el cuerpo. El Islâm no es una relación emocional con Dios; es una manera de reacccionar ante los estímulos que nos rodean. No puede transformarse una cuestión física como es el amor en una cuestión metafísica o teológica, y salir impunes. El abandono del hermoso lenguaje del cuerpo marca el principio del fin de la separación de nosotros mismos. El paso del lenguaje orgánico a uno disociado entre lo emotivo y lo abstracto nos priva de nuestra fisiología, de nuestra propia cercanía, de los profetas que tenemos en nuestro cuerpo. [224]

Tampoco la *baraka* se ha quedado nunca en "bendición"; en seguida pasaba a ser agua, lluvia, miel, dátil, gato, alba del día… Los predicadores del Islâm han tratado de separar el Islâm de la vida, pero el Corán no lo permite. Porque la propia vida es Corán. El mundo está compuesto de aleyas, igual que el Corán. Cuando hemos querido explicar que existen los milagros nos hemos dado cuenta de que la palabra que usa el Corán para hablar de ellos (*âya*) es la misma con la que describe la existencia del camello, la lluvia, el Sol, la Luna, la noche o incluso los barcos que surcan el mar, a pesar de que existe en árabe una palabra que sólo significa "milagro" (*mu'ÿiça*).

El *kâfir* no es alguien que niegue las verdades de fe del Islâm, sino alguien que niega la vida, y los *kuffâr* existen desde que el ser humano es ser humano. El *kufr* es la crueldad de separarnos de la vida y el Islâm es armonizarnos con ella. Allâh no pertenece al ámbito de lo mental sino al del funcionamiento de las cosas. El Islâm no es un monoteísmo, ni es un politeísmo ni un panteísmo ni un deísmo… Todas ellas son palabras que cuando las aceptas ya se ha perdido toda posibilidad de referirte a algo absolutamente real. El Islâm es lo que hay. Y nosotros dedicamos nuestra vida entera a descubrir qué es lo que esto significa.

7. NO SE PUEDE SOBREAÑADIR NADA A LA VIDA

El musulmán ha aceptado el devenir, el cambio, lo imprevisto como su forma de vida… Hay un hadîz que dice: «El creyente es como el tallo de una planta que el viento dobla y endereza hasta que se seca». El Islâm es lo que te ayuda a que no te desequilibre el cambio de ti mismo en medio del cambio de lo que te rodea. Islâm es dejar que las cosas fluyan, que Allâh fluya y vaya haciéndote. No nos queda más que fluir con Allâh. A eso lo llamamos "Islâm". Lo único que no fluye con Allâh es la falsa imaginación de lo que somos, nuestra supuesta autonomía respecto de Allâh. Y todo este proceso no tiene meta, porque Allâh no tiene meta. No hay un fondo para la existencia. Esta ausencia de meta hace del Islâm una exigencia sin forma, como el desierto. El Islâm comienza donde tu desierto.

Simplemente, el Islâm te dice que te dejes llevar. Que no enjuicies la bondad o sabiduría de Allâh en lo que te ocurre. Que no dejes de tener aprendizaje respecto a lo que te sucede, pero que tus experiencias pasadas no te impidan dejarte llevar, porque en el acto mismo de dejarse llevar empezamos a descubrir cosas fundamentales respecto a lo real. El Islâm es un adiestramiento en la realidad. Ser musulmanes nos obliga a la aceptación de lo real sabiendo que nos hemos puesto en las puertas de Allâh, no buscando lo que deseamos, sino buscándolo a Él, sin condicionarlo, sin interés; Allâh, sea lo que sea, Allâh, la inmensidad que se abre camino en nosotros. Si esperas que llene el hueco que le traes, no esperas que te llene Allâh. Allâh es lo único que satisface aquello que no sabemos que necesitamos.

A cada uno de los que nos hemos reconocido musulmanes nos ha sorprendido la Palabra como algo insólito, la Palabra que se deslizó por los labios de Muhammad y levantó a la gente para construir una sociedad sin injusticia. Desde entonces sabemos que no todas las palabras son iguales. Nosotros, los musulmanes, buscamos oír sólo las palabras que desencadenan lo que está en nuestro interior. Estamos hechos para dejarnos arrastrar por las palabras que tienen vida dentro. Nos adiestramos en saberlas reconocer. Estamos dispuestos a hacer lo absurdo para estar con esa palabra que nos convoca en torno de sí. La palabra convocante, sí: la palabra que construye un grupo, una nación, un mundo. Lo que no sea palabra que enlaza a los hombres es puro engaño fabricado para que alguien tenga poder sobre alguien. La palabra que nos deja fríos –la teología de las castas sacerdotales de la religión, de la intelectualidad, de la política…– es palabra al servicio del Poder. Algún día explicaremos qué relación tiene nuestra sinceridad en el Islâm con la denuncia del Poder. Por ahora contentémonos con que nuestra vía sea depurada de caprichos teológicos e irracionalidad con envoltura de sabiduría, y algún día proyectaremos toda esa sinceridad contra el Estado, la gran mentira, en el bien entendido que el que se convierta al Islâm y no denuncie el Poder está cambiando una mentira por otra.

La nuestra es la espiritualidad que te implica y le encuentra el nervio a la realidad.

Nosotros nos transformamos en vida. Los musulmanes verificamos en nosotros mismos el proceso por el que la materia se transforma en energía. El musulmán parte de su cuerpo –de darle sus derechos al cuerpo– y acaba haciéndose transparencia, haciéndose luz. El musulmán se abrasa en su *rabb*, se consume viviendo, se transforma en esa energía que mueve los ejes de la Tierra. El Islâm es lo que sucede cuando la realidad se va articulando, cuando la luz se va espesando. Esa luz que nos trae y nos acoge. Y aquí estamos. Un musulmán sabe bien lo que significa "aquí". Aquí: el lugar del milagro. Aquí: el lugar de la muerte. Aquí: el lugar de la resurrección. "Aquí" nos cuesta la vida a los musulmanes. Porque "aquí" significa que hemos trasformado nuestra acción en mundo, "aquí" significa que el mundo existe, y a esto es a lo que nos sometemos. Negar a Allâh es negar que estamos aquí y negar que las cosas existen. Las cosas están aquí; son aquello que tienen que ser. Es ésta una certeza rupturista con la idea de Dios. Las cosas se te muestran para que tú las comprendas tal y como son. A partir de este sentido de lo real puede entenderse el tacto con el que el *walî* se relaciona con lo que sucede.

Dice un *ḥadîz* de nuestro amado Profeta: «Este *dîn* es sólido y fuerte, adentraos en él con calma y suavidad». El Islâm es la lucidez suficiente para empezar una senda. Esta senda supone un ir muriendo poco a poco a la mentira de la idolatría para llegar a no se sabe dónde. Lo que buscas está siempre más adelante. Dentro de la progresión espiritual del ser humano en la cual va alcanzando cada vez mayores niveles de sutileza, no debe crear ídolos tampoco en su experiencia del *malakût* (la vivencia del mundo interior al mundo), debe irlos derribando de forma continua dentro de una peregrinación que nunca tendrá una meta. El camino no es hacia Allâh. Allâh no es una meta. Al llegar, aún no has salido de ti. El Jardín es tu propio cuerpo cuando te transformas en Muḥammad. En realidad, tenemos muchos *maqâmât* porque no llegamos a ninguna parte. Poner a Allâh como objetivo de nuestro camino es aplazar nuestra experiencia de la realidad, en definitiva, una mentira más de los hombres de las religiones. El ser humano debe conformarse con progresar en su desconcierto. El Islâm opera en el ánimo del ser humano ensanchándolo indefinidamente. Lo que hace el Islâm es limpiar de ídolos el interior de la mente humana, como Muḥammad hizo al entrar en la Kaʿba, y hacer posible el vacío que es matriz. Todo en el Islâm, progresivamente, va despojando a la mente de sus referencias para sumirla en ese desconcierto que es ya topar con Allâh y ser corresponsable de la *raḥma*.

Tu acción de inquietarte por Allâh se llama "Islâm". Allâh es en ti tu aspiración a darte cuenta de las cosas. La pregunta no es "¿Qué es Allâh?", sino "¿Qué soy yo?". Eso es todo lo que te atañe; cualquier otra cosa es un motivo para la pasividad, para la especulación religiosa, para la palabra que da a unos hombres poder sobre otros, sometiéndolos.

8. ¿ES EL ISLÂM UNA "VÍA ESPIRITUAL"?

Por todo lo visto hasta ahora hay que replantearse la idoneidad de esta expresión aplicada al Islâm. Desde un principio quedaba claro que, en la idea que Muhammad tenía del Islâm, la imagen que mejor encaja es la de la vía, la del camino. [225] Lo que no está tan claro es que pueda aplicársele el adjetivo "espiritual". Cuando los musulmanes hablamos en castellano de la "espiritualidad" islámica lo hacemos como una simple concesión a la inteligibilidad. Son palabras que vienen de otro sitio y significan otras cosas. Si por "espiritual" entendemos lo que se contrapone a lo material, en ese caso sería mejor no usarlo. Tan sólo si damos cabida a la posibilidad de que "espiritual" no suponga rechazo a nada, sino que sea la integración de todos los niveles de la existencia, algo que exija el cumplimiento riguroso de las condiciones materiales de la existencia para luego llegar desde ellas a sus aspectos más sutiles, podríamos hablar del Islâm como de una vía espiritual. Pero eso es hacer significar a las palabras lo contrario de lo que significan. "Espiritualidad" es una palabra absurda aplicada a un *dîn* como el Islâm que aspira al cumplimiento a todos los niveles de los deseos del ser humano. Sólo hay que darse cuenta de que en otras tradiciones, que sí son "espirituales", nuestra naturaleza animal queda excluida del Paraíso. El Islâm, tal como descendió a Muhammad, exige de nosotros, ahora y luego, en este mundo y en el Paraíso, una reconciliación con nuestra naturaleza animal.

A algunos espiritualistas, el musulmán les parece superficial porque su relación con lo trascendente se articula en acciones corrientes y relaciones cotidianas. En el Islâm la espiritualidad, de ser algo, sería esa fuerza que tienen las cosas. La espiritualidad del musulmán no es rota por la experiencia de la realidad que le presentan sus sentidos. A los buscadores de espiritualidades sutiles, gnósticas, cabalísticas, alquímicas, Muhammad se les queda pequeño –o eso creen– y tratan de recrecer su mundo apoyándose en fantasías. Sin embargo, han sido muchas las tradiciones a lo largo de la Historia que han coincidido con la sencillez de Muhammad. Lao Tsé dejó escrito: «El camino recto es llano pero la gente vulgar prefiere los senderos escarpados». Y el Zen lo plasmó en una de sus sentencias: «La vida ordinaria es la Vía, la mente ordinaria es el Camino». En el siglo IX Yi-hsuan dijo: «Solamente haz las cosas corrientes, sin ningún esfuerzo especial: ¡Da satisfacción al vientre, orina, viste tus ropas, come tu comida, y, cuando estés cansado, tiéndete! Los simples se reirán de ti, pero los sabios entenderán». Y en P'ang-yun leemos: «El entendimiento a la manera del espíritu y el funcionamiento divino radica en acarrear agua y cortar leña». Bankei (m. 1693) lo resumió diciendo que la vida diaria era la manifestación de la mente eterna del Buda.

El Islâm, heredero de esta intuición universal de que no hay que hacer cosas raras para entrar en contacto con lo sagrado, te dice que debe uno esforzarse en que no lo seduzca lo difícil. [226] En un hadîz del Profeta nos dice que el Islâm es sencillo y que quien vaya buscando lo difícil del *dîn*, el *dîn* lo supera (literalmente: «y cualquiera que lo tensa éste

lo derrotará» (*wa lan yushâdda hâdzâ -d-dîna ahadun illâ galabahu*). [227] En el Islâm averiguamos que cualquier gesto del musulmán se convierte en algo poderoso, energético, y que basta para trascender; de ahí la sencillez de su Vía. El objetivo es llevar una vida normal, porque el Islâm ha venido a hacer fácil lo que es fácil (87:8). [228] El Corán insiste mucho en ello: «Quiere Allâh para vosotros lo fácil y no quiere para vosotros lo difícil» (2:185). [229] O «No quiere Allâh poneros carga […] tan sólo completar sus beneficios [*ni'ma*, de la raíz de "placer"] en vosotros para que seáis agradecidos» (5:6). [230] Es el ser humano infeliz, el que no encuentra el modo de recuperar la *fitra* (la naturalidad primera), el que hace complicado lo que es fácil: el contacto con lo sagrado. Escribía ar-Rûmî: «Aquel a quien Allâh no ha dado felicidad y suerte solamente tiene en consideración las cosas raras». El acceso a Allâh es lo más directo, lo más inmediato, pero preferimos construir ídolos entre cada uno de nosotros y Allâh; ídolos, que nos complican la vida y ante cuya sumisión ponemos fin a nuestras aspiraciones más nobles. [231]

Hay en el Islâm un esfuerzo, por supuesto, y un quehacer. El *dîn* es sencillo porque es un criterio claro, no porque no exija esfuerzo. Pero ese *ÿihâd* lo exige el *dîn* porque lo exige la vida, no como un apósito a la vida. Para llegar a la sencillez del Islâm hay que derribar previamente ciertos muros mentales que te alejan de esa simplicidad de vida. Siempre realizando un esfuerzo a tu medida, porque los muros que te son perjudiciales no son todos los que hay, sino sólo los que puedas derribar. Tu mundo ilusorio, tu entronización del *duniâ* (del mundo en su aspecto más superficial), quiere hacer que pierdas toda posibilidad de vivir con intensidad tus instantes, y no permitirlo te exige esfuerzo. Tu violencia como musulmán es contra tus mentiras, no contra tu placer.

Pero, entonces, ¿qué diferencias habría entre un noble vitalismo materialista, es decir, entre una propuesta atea de amor a la vida y el Islâm? Aunque sea someramente y con carácter casi simbólico habría que reconocer que, en verdad, los ateos europeos de la Edad Moderna fueron hombres y mujeres sabios y valientes y que tenían razón en sus argumentaciones. Ellos, frente a una Iglesia que se ensañó con los que no podían ser convencidos sin argumentos y frente a un Dios de sangre torturado y muerto en la Cruz, nos enseñaron con toda candidez que la vida merecía ser vivida sin sobreañadirle nada, que la criatura es dependiente de lo existente, pero que la existencia es señora de sí misma. Argumentaron por ello que no había Dios y que sólo existía el mundo. Y les contestamos que están en lo cierto, que el Dios en el que no creían era una caricatura de cualquier intuición seria de lo sagrado, y que justamente porque el mundo es lo único que existe, reconocemos a Allâh en la raíz y fundamento de éste. Ellos dijeron que no existe nada tras la muerte, y dieron por ello la vida, como si fueran mártires. De no ser la suya una lucha por la dignidad de la persona y de la sociedad, ¿qué sentido tendría que gentes que no creen en la otra vida den la única que tienen por negarse a dar culto al sufrimiento? Todo aquel que ama la vida tiene un gran conocimiento de Dios, al margen de lo que piense o crea. Ya hemos dicho que nosotros no creemos en los dogmas; ni en el de la existencia de la otra vida ni en el de la no-existencia de la otra vida. Porque, al fin y al cabo, todo aquello de lo que no tengamos experiencia y que se nos obligue a

creer es un dogma. No sabemos en qué consiste la muerte, pero sabemos que, precisamente porque el ser humano es mortal, Allâh es Eterno: Allâh, la eternidad en la que todo lo efímero existe. Como reza el dicho árabe: *Yafnâ -l-'abdu wa yabqâ -llâhu* («Se extingue el ser humano y queda Allâh»). La muerte es un derecho (*ḥaqq*) de la criatura.

Pero que haya sintonías entre las intuiciones del ateo y las del místico musulmán, no quiere decir exactamente que el Islâm sea una forma de ateísmo, sino más bien que los ateos –si lo son hasta sus últimas consecuencias– caben en el Islâm. Caben como cualquier intuición sincera de lo sagrado cabe en el Islâm. Lo que ocurre es que a los ateos en el Islâm se les ha llamado siempre "místicos". Más que entre filósofos o libertinos, en el Islâm, el fenómeno del librepensamiento y la crítica a las explicaciones simplistas del hecho religioso se han dado sobre todo en el seno de la experiencia mística. Mística y cordura no están confrontadas en el Islâm de Muḥammad.

9. LA CORDURA DE MUHAMMAD

No salirse del ámbito de lo razonable fue siempre una guía rectora de la actuación del profeta Muhammad. Obediente al Corán, que dice a Muhammad: «Y no se te rebelarán en lo razonable» (*wa lâ ya'sînaka fî ma'rûfin*) (60:12), el Profeta forja en el desierto de Arabia un modo nuevo de relacionarse con el mundo, un modo en el que prima la sensatez. El Islâm de Muhammad se distinguía en su tiempo por su ponderación y su cordura, como se deduce –por ejemplo– del siguiente *hadîz*:

> Preguntaron a un beduino: «¿Cómo supiste que Muhammad era verdaderamente Mensajero de Allâh?». Él contestó: «Porque nunca ordena algo que la razón pudiera pensar que debiera ser prohibido, y nunca prohíbe algo que la razón pudiera pensar que debe ser permitido». [232]

El Islâm de Muhammad era y es una manera cuerda de vivir, y no es innecesario el recordarlo cuando tantas veces se presenta románticamente al *maÿnûn*, al "loco de Allâh", que al fin y al cabo es un paria, como el modelo islámico de realización de la santidad en el ser humano. El Profeta fue –definitivamente– un hombre cuerdo, que supo llevar los negocios en los que participó, que consiguió mediar en una gran cantidad de conflictos, que logró legislar los comportamientos de una sociedad plurrireligiosa, que ejerció de juez en asuntos públicos y privados, que fue estratega militar…, y todo ello implica amor al raciocinio y capacidad de usarlo. Hay centenares de llamadas en el Corán al uso del *fikr*, al empleo de la reflexión y la inteligencia. El Corán no es para crédulos, sino «para los que reflexionan (*yatafakkarûn*)» (16:13). También en el *hadîz* tenemos muchas pruebas del amor que en el Islâm se tiene por la razón. El *'aql* (la razón) es una de las maravillas de la creación de Allâh:

> Cuando Allâh creó la razón (*'aql*), le dijo: «Adelántate». Y se adelantó. Luego dijo: «Date la vuelta». Y se dio la vuelta. Después le dijo: «Siéntate». Y se sentó. Luego le dijo: «Habla». Y habló. Después le dijo: «Cállate». Y se calló. Entonces dijo: «No he creado criatura que me sea más amada que tú, ni más noble que tú, hago conocer y es contigo, hago alabar y es contigo, hago obedecer y es contigo, acepto y es contigo, reprocho y es contigo, tienes la recompensa y tienes el castigo y no te he honrado con nada mejor que la resistencia (*sabr*)». [233]

Y, con este elogio final de la cordura y la inteligencia humana, concluye este libro, con el permiso de Allâh. El autor pide la *magfira* de Allâh si no mostró tener de lo uno y de lo otro. *Âmîn*.

EPÍLOGO

¿Por qué no está funcionando el diálogo islamo-cristiano?

Tras la conclusión de este libro hemos creído necesario hacer una reflexión en un distinto orden del discurso. Estamos abocados, por vocación o por fuerza, al diálogo. El mundo que se abre ante nosotros será construido entre todos o no será. Islâm y cristianismo suman en número de creyentes más de la mitad de la población mundial. Esto puede ser una gran esperanza de futuro si llegamos a entendernos. Pero, a nuestro juicio, no habrá un verdadero diálogo entre el cristianismo y el Islâm hasta que cada una de estas religiones sea ella misma. Los musulmanes, rechazando los lenguajes teológicos cristianos que hasta ahora están usando para hacerse comprender fuera de su ámbito tradicional, se darán cuenta de que la novedad de su mensaje no provoca por sí misma desconfianza alguna. Por su parte, los cristianos que se atrevan a oír resonar en sus oídos la palabra de Jesús en arameo comprenderán con facilidad ese mensaje de Muhammad que se expresó en árabe, siempre que ese árabe esté traducido al castellano sin recurrir a la teología cristiana.

Desde sus inicios, el Arabismo trató al Islâm como una herejía cristiana. Siglos más tarde, como hemos visto en el «Estudio introductorio», el Arabismo cambió de planteamiento, pero no por ello dejó de considerar el Islâm como un *cristianismo arabizado*. Y, bien pensado, ¿hasta qué punto los musulmanes no podríamos invertir los términos de la acusación y decir que, en el fondo, el cristianismo es *un Islâm helenizado?* Es posible que un Islâm descristianizado y un cristianismo deshelenizado sean una cosmovisión prácticamente idéntica. Porque los aspectos silenciados del Islâm de Muhammad, al fin y a la postre, son los mismos aspectos manipulados del cristianismo de Jesús. Los cristianos que quieran saber qué pudo y qué no pudo decir Jesús de Nazaret, además de estudiar cuidadosamente la *Peshitta* (los evangelios arameos que aún se usan en el Sur de Turquía, Líbano, Irak y el Norte de Siria), deberán comenzar un diálogo no estratégico con el Islâm y un diálogo humilde con el judaísmo, y tratar de no dejarse manipular por los intereses de todos aquellos que fomentan los malentendidos.

Es posible que el horizonte de este diálogo no esté ya tan lejos como pueda imaginarse. En cualquier caso, a nosotros –al menos por ahora– no nos corresponde dar una interpretación de Jesús de Nazaret en clave semita, sino esperar que lo hagan los cristianos. En este libro, nos hemos ceñido a determinar las razones por las que el diálogo islamo-cristiano no está funcionando *por parte del Islâm*. Y no está funcionando porque el Islâm se presenta a Occidente con unos términos y unos textos traducidos del

árabe por cristianos, ya sean cristianos de adscripción religiosa o de formación cultural. Y los paralelismos forzados del Islâm con el cristianismo no son capaces de generar verdaderos lugares de encuentro entre ambas tradiciones.

Al hecho de que cualquier musulmán que en nuestro ámbito cultural quiera entrar en diálogo con un cristiano deba usar unas palabras que traducen de un modo tergiversado su forma de ver la existencia, que ya es un asunto grave, hay que sumarle que el sector islámico que tiene mejor acogida entre los cristianos es el sufismo, esa forma de Islâm que incluso cristianos como Asín Palacios están reconociendo que es un "Islâm cristianizado".

El interlocutor cristiano cree haber encontrado por fin en el sufismo esa profunda experiencia espiritual que le recuerda a la propuesta mística que se halla en su propia tradición. Su primera impresión es que el diálogo con los sufíes es más enriquecedor que el que puede mantener con cualquier otro musulmán, porque al menos encuentra en frente a un creyente con sensibilidad. Lo de la sensibilidad es verdad para el sufí sin por ello tener que negársela al musulmán que no se declare sufí. El caso es que, a largo plazo, este diálogo es más satisfactorio, pero igual de inútil que el que se trata de mantener con cualquier otro musulmán, aunque por una razón diferente. A saber, porque el cristiano que dialoga con los sufíes, antes o después, acaba dándose cuenta de que éstos no quieren hablar de los problemas de la *umma* –lapidación, machismo, malos tratos, ablación del clítoris…–, o se desmarcan de ellos como el que se refiere a problemas del vulgo, mientras se consideran parte de la élite del Islâm. Cuando estos nuevos sufíes de Occidente leen el Corán pasan por alto el sinnúmero de amenazas y maldiciones que contiene el libro que dicen seguir, transformando el Corán en un *Masnavi* de ar-Rûmî. La Revelación coránica, le pese a quien le pese, tiene el mismo tono áspero y tenso que podía oírsele a los profetas bíblicos, mientras que el *Masnavi* podría haber sido escrito por san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús si hubieran sabido persa.

Por eso, ni el sufí representa a la *umma* (la comunidad islámica), ni la *umma* se ve representada por él. El sufí no quiere hablar de *ÿihâd*, ni de Palestina ni de Chechenia, ni de nada que le haga perder prestigio a los ojos de sus interlocutores. Habrá que estudiar cuándo en el Islâm de Muhammad está permitido el *ÿihâd,* y con qué limitaciones, pero sin maniobras de *marketing* ni maquillaje a la hora de presentar qué somos y por qué somos así. Por nuestra parte, no tenemos la menor intención de hablar del *ÿihâd* de Muhammad hasta que se haya hablado hasta la saciedad de los *ajlâq* de Muhammad, de su comportamiento ético.

Ya es delicado el tema de si el sufismo, incluso en tierras tradicionalmente islámicas, responde y en qué medida a la espiritualidad de Muhammad. Pero más todavía cuando el sufismo escapa al control de la sociedad que lo genera y en buena medida lo equilibra, y se expande delirante por Iberoamérica, Europa o los Estados Unidos. Ahora, los cristianos, necesitados de que el diálogo con el Islâm no sea una experiencia descorazonadora, van a cambiar puntos de vista con los sufíes, sin querer comprender que un sufí fuera de su ámbito tradicional es –en el peor de los casos– un híbrido nacido

de la unión con la Nueva Era y –en el mejor– una especie de cristiano con chilaba, un cristiano que no sabe que lo es, ni siquiera un cristiano de Jesús de Nazaret, sino un cristiano de Pablo de Tarso, un cristiano que usa una terminología árabe o persa desde hace cientos de años y por eso cree haberse ubicado en el universo de Muḥammad.

Estos sufíes que nos encontramos en el diálogo interreligioso no entienden que deben leer y estudiar los hadices y la vida de Muḥammad antes que la vida y los libros de sus maestros espirituales (Guénon, ar-Rûmî, Ibn ʻArabî, Nurbakhsh, Schuon, Nursi, Corbin…), no entienden la palabra revelada como admonición recia y sin contemplaciones, no entienden que deben preocuparse antes del Derecho que de la Metafísica, [234] no entienden que los problemas atribuidos a la *sharîʻa* son sus problemas. No entienden lo que entiende cualquier otro musulmán de a pie, y sin embargo se los está considerando los interlocutores idóneos. También por esto está fallando el diálogo interreligioso con el Islâm: no hay diálogo cuando el otro no es capaz de destruir nuestras certezas. No hay diálogo cuando el otro es una mala copia de uno mismo.

Por consiguiente, una de las consecuencias necesarias de este libro es rescatar al que debe ser el auténtico protagonista del diálogo interreligioso por la parte del Islâm: el musulmán de a pie, el inmigrante de Badalona o de Almería, ni el *imâm* ni el sufí; el musulmán sencillo que hace su *ṣalât* con naturalidad, que ama a la *umma* y a Muḥammad y que lleva su *baraka* en la sangre y en la mirada. Tal vez nos diga que no sabe demasiado del Islâm, o que no sabe explicarlo; no es cierto, pero si así fuera, habría que aprender a hablar con ellos de otra forma, prescindiendo de los lenguajes teológicos; habría que hablar con ellos de la vida, que al final va a resultar ser lo mismo que hablar del Islâm. Y hablar sin prisas mientras nos tomamos un té. Porque, como decía un sabio judío, «no hay mayor ateo que el que se niega a tomarse contigo un té».

Wa -l-ḥamdu li -llâhi rabbi -l-ʻâlamîn.

ACLARACIÓN FINAL

Existen una serie de estudios del autor que argumentan con más detalle las tesis defendidas en esta obra. Estos trabajos acometen temáticas como: Diferencias entre Dios y Allâh, Diferencias entre la *nafs* o el *rûḥ* y el alma, Diferencias entre "la otra vida" en el Islâm y el cristianismo, Diferencias entre los *malâ'ika* y los ángeles, Diferencias entre el Shaiṭân y el Demonio, Diferencias entre las *âyât* y los milagros, Diferencias entre la *baraka* y la Bendición de Dios, Diferencias entre la *ni'ma* de Allâh y la Gracia Santificante, Diferencias entre el *wuḍû'* y la purificación del cuerpo, Diferencias entre la *taçkiya* y la purificación del alma, Diferencias entre el *quds* y lo Santo, Diferencias entre la *çakât* y la limosna, Diferencias entre la *ṣalât* y la oración, Diferencias entre *subḥân-ḥamd* y la alabanza a Dios, Diferencias entre el *dzikr* y la letanía, Diferencias entre el *du'â'* y la petición a Dios, Diferencias entre el *dîn* y la religión, Diferencias entre la *maḥabbat Allâh* y el amor a Dios o Diferencias entre la *wilâyat Allâh* y la amistad con Dios, y se publicarán como un tomo aparte.

Notas

ESTUDIO INTRODUCTORIO: ¿Puede saberse cómo era el Islâm del profeta Muhammad?

2. Las manipulaciones del Arabismo

1 Las tesis que en 1978 publicó Edward Said, profesor palestino de Literatura Comparada en la Universidad de Columbia, en su ya clásico *Orientalismo*, por incómodas que hayan resultado en los ámbitos académicos del Arabismo, no parece que hayan podido refutarse hasta ahora.

2. Para ampliar información sobre el derecho del *dzimmî* en el Islâm, véase MONTURIOL, Y. *Islâm y Derechos Humanos*. Junta Islámica. Córdoba, 2009.

4. Pero… ¿bastará con descristianizar el Islâm?

3 *Qul-i -llâhu zumma dzarhum fî jawdihim yal'abûna.* Literalmente: «Di: "Allâh" y luego déjalos que en su profundizar, jueguen».

4 Después de haber escuchado a alguien tocar su laúd, el mismísimo Rûmî llegó a afirmar: «Hay más sabiduría en ese laúd que en las *Futûhât al-Makkiyya* (Iluminaciones de La Meca) de Ibn 'Arabî». Y es curioso el comentario por parte de ar-Rûmî, ya que –a nuestro juicio– su Islâm aún se aleja más del Corán –es decir, de la música de un laúd– que el de Ibn 'Arabî.

5. ¿Qué metodología usar?

5 El sentido matriz de los términos de la familia Ÿ-N-N es "una envoltura que protege": *ÿunna* (escudo), *ÿanîn* (feto: lo que está protegido en el interior de la madre), *ÿanân* (corazón: sede de la intimidad, lugar que el ser humano protege de sí mismo); y el verbo que lo rige es *ÿanna*: "envolver, recubrir". De la misma raíz, los *ÿinn*, esas entidades de las que a veces habla el Corán y que a menudo reciben la traducción de "genios", fueron tenidos como seres protectores en la Arabia preislámica (72:6).

6 Si se quiere ir más allá, porque la textualidad nos resulte insignificante (aunque esas imágenes sencillas eran las que de verdad escuchaban y podían entender los rudos árabes del siglo VII), tendrá que ser desde la interpretación y no desde la traducción. Podemos entender que esta *sibga* es "la naturaleza original" (*fitra*), que corresponde mejor a la voluntad de Allâh que el estado actual de lo que hemos tenido que teñir. Allâh con el Islâm vuelve a sumergirte en el color que tenías antes de desteñirte, te lleva a una total impregnación de tu color original. De ahí que *sibgata -llâhi* pueda traducirse también como "el modo o la manera de Allâh": «El modo con que hace las cosas Allâh. Pues, ¿qué modo es más hermoso que el de Allâh?». "El modo o la manera de Allâh" sería, entonces, la naturalidad con la que Allâh se manifiesta en nuestros particularismos diversos como expresión de su voluntad. El Islâm es la *fitra*, la naturaleza real de los seres. A ambas cosas –Islâm y *fitra*– apuntaría la *sibga*.

7. Para decir "Mal" en árabe podemos usar la palabra *sharr* (literalmente, "chispa que salta del fuego") o el

término *sû'*. La raíz de S-W-' alude a un perjuicio o daño causado por algo "hueco", que se desliza sin llevar nada real por dentro y que tropieza bruscamente en su raíz de origen. Las raíces árabes evocan sensaciones, no conceptos. La gran diferencia con la noción abstracta de "Mal" es que en *sû'* lo que importa es quién siente ese daño, no quién lo hace. No estamos en el mundo de la polis griega, con sus conflictos de individualidades en los que tiene que determinarse quién se impone a quién. En el desierto todos somos víctimas del Sol y todos recibimos el don de la lluvia ansiada, porque todo procede de Allâh. Tampoco estamos en el mundo cristiano en el que todo Mal se remite en último término a un Satanás, que, al ser tenido por la causa última de ese tipo de actos, de hecho, se le está reconociendo un estatus divino: el Dios del Mal.

8. Lo verdaderamente chocante no es que los misioneros cristianos hayan introducido en la terminología del Islâm un concepto ajeno como el de "Salvación", sino que no lo han podido hacer desde la palabra original de Jesús de Nazaret, ya que tampoco en arameo existe dicho concepto. Todos los pasajes en los que encontramos la idea de "salvarse" en el texto de la Peshittá aparecen como "vivir" (*jeya*).

9. Pese a que la palabra usada por la Peshittá, evangelio arameo, para "bienaventurados" sea *tova,* la versión griega traducirá *makarioi* (felices).

10 En árabe, todas las palabras citadas –árbol, Jardín…– son de género femenino.

11 Por ejemplo, en la *sûra* 21:49-51 leemos: «He aquí que trajimos a Moisés y a Aarón el *furqân* y una luz y un *dzikr* para los que tienen *taquà*, que temen a su *rabb* en el secreto, y ellos por la Hora se inquietan. Y éste es un *dzikr* que tiene *baraka*». Hay demasiados términos delicados en esta aleya como para fiarnos de un Corán en castellano traducido por cualquiera: el *dzikr* no es una letanía, los que tienen *taquà* no son los timoratos o los temerosos, el *rabb* es un concepto riquísimo en matices que no pueden ser simplificados con la palabra "Señor", la *baraka* no es la bendición divina… Aun pasando por alto muchos otros aspectos que contiene esta aleya en árabe, con sus múltiples resonancias, nos quedan en ella demasiadas palabras mal traducidas en las versiones del Corán en nuestra lengua como para pretender que estamos leyendo una Revelación. Sólo si acertamos a dar una buena traducción de los términos árabes podremos decir que nuestra versión contiene algo de la fuerza y la autenticidad de la Revelación.

12. Una mujer nunca dejaría escapar la vinculación de la *rahma* con la matriz en la que se gesta la vida. El varón transforma con demasiada facilidad la *rahma* en "misericordia" porque su propio cuerpo no es el lugar donde sucede la gratuidad creadora que es la *rahma*. Hemos esperado ilusamente que criaturas que no tienen útero forjaran una sociedad con *rahma.* El mundo carece de *rahma* porque hemos creado una sociedad de espaldas al Rahmân, al carácter matricial de Allâh.

13 *...Innî kafartu bi mâ ashraktumûni min qablu inna -z-zâlimîna lahum 'adzâbun alîmun wa udjila -l-ladzîna âmanû wa 'amilû -s-sâlihâti ÿannâtin taÿrî min tahtihâ -l-anhâru jâlidîna fîhâ bi idzni rabbihim tahiyyatuhum fîhâ salâmun.*

14 No sólo motivado porque se haya compilado sin seguir el orden en que fue revelado.

15 *Wa mâ ahlaknâ min qaryatin illâ lahâ mundzirûna / dzikrà / wa mâ kunnâ zâlimîna / wa mâ tanaççalat bihi -sh-shayâtînu / wa mâ yanbagî lahum / wa mâ yastatî'ûna / innahum 'an-i s-sam'i la-mu'çalûna.*

16 Según el hadîz *qudsî*, transmitido por al-Gaççâlî, dijo Allâh: «Estoy junto a los que tienen los corazones rotos». (*Cfr.* AYA, A. & DURÁN VELASCO, F. *Cent quinze hadisos qudsi. Dites del profeta Muhàmmad.* Llibres de l'index. Barcelona, 2009.)

17 *Wa -n-nâçi'âti garqan wa -n-nâshitâti nashtan wa -s-sâbihâti sabhan fa -s-sâbiqâti sabqan fa -l-*

mudabbirâti amran.

18 *Wa -l-mursalâti 'urfan fa -l-'âsifâti 'asfan wa -n-nâshirâti nashran fa -l-fâriqâti farqan fa -l-mulqiyâti dzikran.*

19 *A idzà kunnâ 'izâman wa rufâtan a innâ la-mab'ûzûna jalqan ÿadîdan.*

20 *Qul kûnû hiÿâratan au hadîdan au jalqan mimmâ yakburu fî sudûrikum.*

21 *Al-a'râbu ashaddu kufran wa nifâqan wa aÿdaru allâ ya'lamû hudûda mâ ançala -llâhu 'alà rasûlihi.* Particularmente rechaza Allâh el racismo de los árabes: Allâh Altísimo dice: «¡Oh gentes!, os hemos creado de un macho y una hembra y os hemos colocado como pueblos sedentarios y tribus para que os conozcáis. El más noble de vosotros para Allâh es el de más conciencia de Allâh (*Yâ ayyuhâ -n-nâsu, innâ jalaqnâkum wa ÿa'altukum shu'ûban wa qaba'ila li ta'ârafû, inna akramakum 'inda -llâhi atqâkum*); un árabe no tiene preferencia (*fadl*) sobre un no árabe (*'aÿamî*), ni un no árabe tiene preferencia sobre un árabe, ni un negro tiene preferencia sobre un blanco, ni un blanco tiene preferencia sobre un negro, salvo en la conciencia de Allâh (*taquà*). ¡Oh colectividad de Quraish!, no vendréis con el mundo (*dunià*), sino que lo acarrearéis sobre vuestros cuellos; la gente vendrá en la otra vida (*al-âjira*) y yo no querré saber nada de vosotros ante Allâh» (Recopilado por at-Tabarânî en *Al-Kabîr* y transmitido por al-'Adâ' ibn Jâlid). Tremendas palabras dirigidas por Allâh sobre los árabes. De hecho, Muhammad ya profetizó la desgracia actual que sufre "su" pueblo *–in stricto sensu–* cuando dijo: «Cada pueblo está sujeto a una desgracia; la desgracia de mi pueblo vendrá por la riqueza» (Transmite at-Tirmidzî este hadîz que se remonta a Ka'ab ibn Iyâd).

1. LA DOGMÁTICA: El Islâm de Muhammad: una tradición religiosa sin dogmas

1.1. Al profeta Muhammad le desagradaba la teología

22 DERMENGHEN, E. *Vida de Mahoma*. Lauro. Barcelona, 1942. pág. 106.

23 DERMENGHEN, E. *Vida de Mahoma*. Lauro. Barcelona, 1942. pág. 107.

24 *Laisa bi amâniyyikum wa lâ amâniyyi ahli -l-kitâbi man ya'mal sû'an yuÿça bihi.* Las *amânî* son el plural de *umniya* (el deseo, lo que uno desea: caprichos, aspiraciones, fantasías, ilusiones…), de la raíz M-N-Y.

25 *Allâhumma, çidnî fîka tahayyuran.* Parece que la primera mención de este hadîz se debe a Ibn 'Arabî. Lo encontramos en *al-Futûhât al-Makkiyya* (ed. Cairo: Bûlâq, 1329/1911), II 545. Ibn Taimiyya estudió este hadîz y lo consideró inventado al no encontrarse en ningún libro de hadices (Ibn Taimiyya, *Maÿmû'at al-fatâwâ*, ed. Anuar al-Bâç wa 'Âmir al-Ÿaççâr (al-Mansûra: Dâr al-Wafâ' li -t-tibâ'a, 1997), II 202, pág. 125).

26 *Anâ 'inda zanni 'abdî bî.* Bujârî 6856, 6951; Muslim 4832, 4849, 4927; Musnad Ahmad 7115, 7831, 8715, 8983, 9373, 9863, 10267, 10364, 10488, 12715, 13429, 15442, 16365; Sunan Ibn Mâÿa 3812; at-Tirmidzî 2310, 3527; an-Nasâ'î 7730. En una traducción más literal: «Yo estoy cuando/donde mi siervo opina de mí». Todavía está dentro de la literalidad decir: «Yo soy como mi siervo opina que soy». La interpretación basada en la pura literalidad llega a su límite cuando consideramos que el *zann* por sí solo no es simplemente opinar asépticamente, sino pensar mal, sospechar de alguien.

27 No todos los cristianos. Los teólogos de la liberación y otros sectores católicos que han dado la espalda a la teología, y se han decidido a emplear toda esa energía en trabajo social, pueden entender por qué el musulmán no tiene crisis de fe. Porque los creyentes que alimentan sus intuiciones de realidad con actos

positivos, los creyentes que no especulan, sino que actúan para transformar su mundo, tienen una experiencia real de Dios.

1.2. En el Islâm no hay “dogmas” ni una “doctrina de fe”

28 Que Dios, Creador y Señor, puede ser conocido con certeza a la luz de la razón natural por medio de las cosas creadas; que la existencia de Dios no sólo es objeto del conocimiento de la razón natural, sino también objeto de la fe sobrenatural; que la esencia de Dios es incomprensible para los hombres; que los bienaventurados en el Paraíso gozan de un conocimiento inmediato e intuitivo de la esencia divina; que la visión inmediata de Dios supera la natural capacidad cognoscitiva del alma y es, por tanto, sobrenatural; que el alma necesita la luz de la gloria para ver inmediatamente a Dios; que la esencia de Dios es también incomprensible para los bienaventurados del cielo; que los atributos divinos se identifican realmente tanto con la esencia divina como entre sí; que Dios es absolutamente perfecto; que Dios es actualmente infinito en cada perfección; que Dios es absolutamente simple; que No hay más que un solo Dios; que El único Dios es verdadero Dios en sentido ontológico; que Dios posee una inteligencia infinita; que Dios es absolutamente veraz; que Dios es absolutamente fiel; que Dios es la bondad ontológica absoluta, en sí y en relación con los demás; que Dios es la absoluta bondad moral o santidad; que Dios es absolutamente benigno; que Dios es absolutamente inmutable; que Dios es eterno; que Dios es inmenso; que Dios se encuentra presente en todo espacio creado (Dios es Omnipresente); que el conocimiento de Dios es infinito; que Dios conoce todas las cosas puramente posibles; que Dios conoce todo lo real que ha existido en el pasado, existe en el presente y existirá en el futuro; que la voluntad de Dios es infinita; que Dios quiere y se ama a sí mismo necesariamente, y a las cosas distintas de sí libremente; que Dios es Omnipotente; que Dios es Señor de cielos y tierra; que Dios es infinitamente justo; que Dios es infinitamente misericordioso; que en Dios hay tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; y cada una de ellas posee la esencia divina que es numéricamente la misma; que en Dios hay dos procesiones divinas inmanentes; que el sujeto de las procesiones divinas inmanentes (en sentido activo y pasivo) son las personas divinas, no la naturaleza divina; que la segunda persona divina procede de la primera por generación y guarda con ella la relación de Hijo a Padre; que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como de un solo principio y por medio de una única espiración; que el Espíritu Santo no procede por generación; que las relaciones en Dios se identifican realmente con la esencia divina; que en Dios todo es uno, mientras no exista oposición relativa; que las tres divinas personas in-existen entre sí o están la una en las otras (pericóresis trinitaria); que todas las operaciones de Dios *ad extra* son comunes a las tres divinas personas; que todo cuanto existe fuera de Dios ha sido sacado de la nada por Dios en cuanto a la totalidad de su sustancia; que Dios fue movido por su bondad a crear libremente el mundo; que el mundo ha sido creado para gloria de Dios; que las tres divinas personas constituyen un único y común principio de la creación; que Dios creó el mundo libre de toda coacción externa y de toda necesidad interna; que Dios creó un mundo bueno; que el mundo tuvo principio en el tiempo; que Dios ha creado Él sólo el universo; que su poder creador es incomunicable; que Dios conserva en la existencia a todas las cosas creadas; que Dios protege y gobierna con su providencia a todas las criaturas; que el primer hombre fue creado por Dios; que el hombre consta de dos partes esenciales: el cuerpo material y el alma espiritual; que el hombre no posee más que una sola alma racional; que el alma racional es inmediatamente la forma sustancial del cuerpo; que cada hombre posee un alma individual e inmortal; que Dios ha señalado al hombre un fin último sobrenatural; que nuestros primeros padres estaban dotados de gracia santificante antes del pecado original; que nuestros primeros

padres estaban dotados de inmortalidad corporal; que nuestros primeros padres pecaron gravemente en el Paraíso transgrediendo el precepto divino que Dios les había impuesto para probarlos; que los protoparentes perdieron por el pecado la gracia santificante y atrajeron sobre sí la cólera y el enojo de Dios; que los protoparentes quedaron sujetos a la muerte y al señorío del diablo; que el pecado de Adán se propaga a todos sus descendientes por generación, no por imitación (existencia del pecado original); que el pecado original se propaga por generación natural; que en el estado de pecado original, el hombre se halla privado de la gracia santificante y de todas sus secuelas, así como también de los dones preternaturales de integridad; que las almas que salen de esta vida en estado de pecado original están excluidas de la visión beatífica de Dios; que Dios, al principio del tiempo, creó de la nada unas sustancias espirituales que son llamadas ángeles; que la naturaleza de los ángeles es espiritual; que los espíritus malos (demonios) fueron creados buenos por Dios, pero se hicieron malos por su propia culpa; que la misión secundaria de los ángeles buenos es proteger a los hombres y velar por su salvación; que el diablo, por razón del pecado de Adán, posee cierto dominio sobre los hombres; que Jesucristo es verdadero Dios e Hijo de Dios por esencia; que Cristo asumió un cuerpo real, no simplemente aparente; que Cristo no solamente asumió un cuerpo, sino también un alma racional; que Cristo fue verdaderamente engendrado, y nació de una hija de Adán, la Santísima Virgen María; que la naturaleza divina y la humana se hallan en Cristo unidas hipostáticamente, es decir, en unidad de persona; que cada una de las dos naturalezas en Cristo posee una propia voluntad física y una propia operación física; que la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con el Logos Divino sucedió en el instante de la concepción; que la unión hipostática no cesará nunca; que el acto de la unión hipostática fue realizado en común por las tres divinas personas; que la Segunda Persona de la Trinidad es la única que se hizo hombre; que Jesucristo, aun como hombre, es Hijo natural de Dios; que hay que adorar al Dios-Hombre Jesucristo con un solo culto: el de latría absoluto que corresponde únicamente a Dios; que el hijo de Dios se hizo hombre para redimir a los hombres; que el hombre caído no podía redimirse a sí mismo; que Cristo es legislador y juez de los hombres; que el Dios-Hombre Jesucristo es Sumo Sacerdote; que Cristo se inmoló a sí mismo en la cruz como verdadero y propio sacrificio; que Cristo nos rescató y reconcilió con Dios por medio del sacrificio de su muerte en la cruz; que Cristo mereció ante Dios recompensa por su pasión y muerte; que después de su muerte, Cristo, con el alma separada del cuerpo, bajó al limbo de los justos; que al tercer día después de su muerte, Cristo resucitó glorioso de entre los muertos; que Cristo subió en cuerpo y alma a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre; que María es verdadera Madre de Dios; que María fue concebida sin mancha de pecado original (Inmaculada Concepción); que María fue virgen antes del parto, en el parto y después del parto (Perpetua Virginidad); que María fue asunta al cielo en cuerpo y alma (Asunción de María); que existe un influjo sobrenatural de Dios sobre las potencias del alma que precede a toda libre decisión de la voluntad; que existe un influjo sobrenatural de Dios sobre las potencias del alma que coincide temporalmente con el libre ejercicio de la voluntad humana; que para cada acto saludable es absolutamente necesaria la gracia interna y sobrenatural de Dios; que para el comienzo de la fe y la salvación, es absolutamente necesaria la gracia interna y sobrenatural; que el justificado no puede permanecer hasta el fin de la justicia recibida sin un particular auxilio de Dios; que el justo, sin un especial privilegio de la gracia de Dios, no es capaz de evitar durante toda su vida todos los pecados, aun los veniales; que el hombre, aun en el estado de naturaleza caída, puede conocer con su entendimiento natural verdades religiosas y morales; que para realizar una acción moralmente buena no es precisa la gracia santificante; que en el estado de naturaleza caída resulta moralmente imposible al hombre, sin Revelación sobrenatural, conocer con firme certidumbre y sin mezcla de error todas las verdades religiosas y morales del orden natural; que la gracia no puede

merecerse de condigno ni de congruo por las obras naturales; que Dios da a todos los justos gracia suficiente ("*gratia proxime vel remote sufficiens*") para observar los preceptos divinos; que Dios, por un designio eterno de su voluntad, ha predestinado a determinados hombres a la eterna bienaventuranza; que Dios, por un decreto eterno de su voluntad, predestinó a ciertas personas para la eterna condenación por haber previsto sus pecados; que la voluntad humana sigue siendo libre bajo el influjo de la gracia eficaz; que la gracia no es irresistible; que existe una gracia verdaderamente suficiente y que permanece, no obstante, ineficaz ("*gratia vere et mere sufficiens*"); que el pecador, con la ayuda de la gracia actual, puede y debe disponerse para recibir la gracia de la justificación; que sin la fe no es posible la justificación de un adulto; que a la fe hay que añadir, además, otros actos dispositivos; que la gracia santificante santifica el alma; que la gracia santificante convierte al justo en amigo de Dios; que la gracia santificante convierte al justo en hijo de Dios y le confiere el título a la herencia del cielo; que con la gracia santificante se infunden en el alma las tres virtudes teologales o divinas de la fe, esperanza y caridad; que sin especial Revelación divina, nadie puede saber con certeza de fe si se encuentra en estado de gracia; que la medida de la gracia de justificación que los justos reciben no es en todos la misma; que la gracia recibida podemos acrecentarla por medio de buenas obras; que la gracia de justificación se puede perder, y se pierde por cada pecado grave; que el justo, por medio de sus buenas obras, adquiere verdadero derecho a recompensa por parte de Dios; que el justificado merece, por sus buenas obras, el aumento de la gracia santificante, la vida eterna y el aumento de la gloria celestial; que los sacramentos del Nuevo Testamento contienen la gracia que significan y la confieren a los que ponen estorbo; que los sacramentos actúan "*ex opere operato*"; que todos los sacramentos del Nuevo Testamento confieren la gracia santificante a quienes los reciben; que hay tres sacramentos: el bautismo, la confirmación y el orden, que imprimen en el alma un carácter, es decir, una marca espiritual indeleble, y que, por tanto, no pueden repetirse; que el carácter sacramental es una marca espiritual impresa en el alma; que el carácter sacramental permanece, al menos, hasta la muerte del que lo posee; que todos los Sacramentos del Nuevo Testamento fueron instituidos por Jesucristo; que hay siete sacramentos de la Nueva Alianza; que los sacramentos de la Nueva Alianza son necesarios al hombre para alcanzar la salvación; que para administrar válidamente los sacramentos, es necesario que el ministro realice como conviene los signos sacramentales; que para recibir digna o fructuosamente los sacramentos, se requiere disposición moral en todo aquel que ha llegado al uso de razón; que el bautismo es un verdadero sacramento instituido por Cristo; que la materia remota del sacramento del Bautismo es el agua verdadera y natural; que el Bautismo confiere la gracia de justificación; que el Bautismo produce la remisión de todas las penas debidas por el pecado, tanto las eternas como las temporales; que el bautismo recibido válidamente (aunque sea de manera indigna) imprime en el alma del que lo recibe una marca espiritual indeleble, el carácter bautismal; y por eso este sacramento no se puede repetir; que es necesario recibir el Bautismo para la salvación; que el Bautismo puede administrarlo válidamente cualquier persona; que el Bautismo puede ser recibido válidamente por cualquier persona no bautizada que se halle en estado de peregrinación; que es válido y lícito el bautismo de los niños que no tienen uso de razón; que la Confirmación es verdadero y propio sacramento; que la Confirmación imprime en el alma una marca espiritual indeleble, y por eso este sacramento no se puede repetir; que el ministro ordinario de la Confirmación es únicamente el obispo; que en el Sacramento de la Eucaristía, se hallan verdadera, real y sustancialmente presentes el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo; que Cristo está presente en el sacramento del altar por transustanciarse toda la sustancia de pan en Su Cuerpo y toda la sustancia de vino en Su Sangre; que las especies de pan y vino permanecen después de la transustanciación; que en la Eucaristía están verdaderamente presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, juntamente con su alma y divinidad y, por tanto, se

halla verdaderamente presente Cristo todo entero; que bajo cada una de las especies está presente Cristo todo entero; que en todas y cada una de las partes de ambas especies, después de efectuada la separación, se halla presente Cristo todo entero; que después de efectuada la consagración, el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes de manera permanente en la Eucaristía; que a Cristo, presente en la Eucaristía, se le debe culto de verdadera adoración (latría); que la Eucaristía es verdadero sacramento instituido por Cristo; que la materia para la confección de la Eucaristía es el pan y el vino; que a los que no han llegado al uso de la razón no es necesaria para salvarse la recepción de la Eucaristía; que la comunión bajo ambas especies, para cada fiel en particular, no es necesaria ni por razón de un precepto divino ni como medio para conseguir la salvación; que únicamente el sacerdote ordenado válidamente posee el poder de consagrar; que el sacramento de la Eucaristía puede ser recibido válidamente por cualquier persona bautizada que se halle en estado de peregrinación (*in status vitae*), aunque se trate de un párvulo; que para recibir dignamente la Eucaristía se requieren el estado de gracia e intención recta y piadosa; que la Santa Misa es verdadero y propio sacrificio; que en el Sacrificio de la Misa se representa y conmemora el Sacrificio de la Cruz, y se aplica su virtud salvadora; que en el Sacrificio de la Misa y en el de la Cruz, son idénticos la hostia y el sacerdote primario, lo que difiere únicamente es el modo de hacer la oblación; que el sacrificio de la Misa no sólo es sacrificio de alabanza y acción de gracias, sino también de propiciación e impetración; que la Iglesia ha recibido de Cristo la potestad de perdonar los pecados cometidos después del Bautismo; que por medio de la absolución eclesiástica se perdonan verdadera e inmediatamente los pecados; que el poder eclesiástico de perdonar se extiende a todos los pecados sin excepción; que el ejercicio del poder eclesiástico de perdonar los pecados constituye un acto judicial; que el perdón de los pecados que se concede en el tribunal de la penitencia es un verdadero y propio sacrificio distinto del Bautismo; que la contricción perfecta solamente opera la justificación extrasacramental cuando va unida al deseo de recibir el sacramento ("*votum sacramenti*"); que la contricción motivada por el temor es un acto moralmente bueno y sobrenatural; que la confesión sacramental de los pecados está prescrita por derecho divino y es necesaria para la salvación; que en virtud de una ordenación divina, hay obligación de confesar todos los pecados mortales, indicando su especie, número y circunstancias que cambien la especie; que la confesión de los pecados veniales no es necesaria, pero sí lícita y provechosa; que Dios no siempre perdona todas las penas temporales debidas al pecado al perdonar la culpa de éste y su castigo eterno; que el sacerdote tiene el derecho y el deber de imponer al penitente saludables y convenientes obras satisfactorias, según la índole de los pecados y la capacidad del penitente; que las penitencias extrasacramentales, como son los ejercicios voluntarios de penitencia y el sufrimiento paciente de las pruebas divinas, poseen también valor satisfactorio; que la forma del sacramento de la penitencia consiste en las palabras de la absolución; que la absolución, en unión con los actos del penitente, opera la remisión de los pecados; que el efecto principal del sacramento de la penitencia es la reconciliación del pecador con Dios; que para lograr la salvación tienen necesidad del sacramento de la penitencia todos los que hubieren caído en pecado mortal después de recibido el bautismo; que solamente los obispos y sacerdotes son los poseedores del poder eclesiástico de absolver; que la absolución impartida por diáconos, clérigos de rango inferior y laicos no puede ser considerada como verdadera absolución sacramental; que el sacramento de la Penitencia puede ser recibido por todo bautizado que después del bautismo haya cometido un pecado mortal o venial; que la Iglesia tiene potestad para conceder indulgencias; que el uso de las indulgencias resulta útil y saludable a los fieles; que la extremaunción es verdadero y propio sacramento; que el óleo es la materia remota de la extremaunción; que la forma consiste en la oración del sacerdote por el enfermo mientras le aplica la unción; que la extremaunción confiere al enfermo la gracia santificante para aliviarle y reconfortarle; que la

extremaunción opera la remisión de los pecados mortales y veniales todavía existentes; que la extremaunción produce a veces el restablecimiento de la salud corporal si ello conviene a la salud del alma; que la extremaunción sólo puede ser administrada válidamente por los obispos y presbíteros; que la extremaunción sólo puede ser recibida válidamente por los fieles que se hallaren gravemente enfermos; que el orden es un verdadero y propio sacramento instituido por Cristo; que el presbiterado es sacramento; que los obispos son superiores a los presbíteros; que el sacramento del orden confiere gracia santificante a todo aquel que lo recibe; que el sacramento del orden imprime carácter en todo aquel que lo recibe; que el sacramento del orden confiere al que lo recibe una potestad espiritual permanente; que el ministro ordinario de todos los grados del orden, tanto de los sacramentales como de los no sacramentales, es sólo el obispo consagrado válidamente; que el matrimonio es verdadero y propio sacramento instituido por Cristo; que el contrato matrimonial, que es sacramento, se origina del vínculo conyugal, que une a los esposos durante toda su vida en indisoluble comunidad de vida; que el sacramento del matrimonio confiere gracia santificante a los contrayentes; que la muerte, en el actual orden de salvación, es consecuencia punitiva del pecado; que todos los hombres, que vienen al mundo con pecado original, están sujetos a la ley de la muerte; que las almas de los justos que en el instante de la muerte se hallan libres de toda culpa y pena de pecado entran en el cielo; que la felicidad del cielo dura por toda la eternidad; que el grado de felicidad celestial es distinto en cada uno de los bienaventurados según la diversidad de sus méritos; que las almas de los que mueren en estado de pecado mortal van al infierno; que las penas del infierno duran toda la eternidad; que las almas de los justos que en el instante de la muerte están gravadas por pecados veniales o por penas temporales debidas por el pecado, van al purgatorio; que al fin del mundo, Cristo, rodeado de majestad, vendrá de nuevo para juzgar a los hombres; que todos los muertos resucitarán con sus cuerpos en el último día; que los muertos resucitarán con el mismo (numéricamente) cuerpo que tuvieron en la tierra; y que Cristo, después de su retorno, juzgará a todos los hombres.

29. ARMSTRONG, K. *Mahoma*. Tusquets. Barcelona, 2005. pág. 127.

30 En la conclusión del libro se dará la traducción de la *shahâda* que consideramos podía corresponder mejor al sentir del profeta Muhammad.

31 *shahida -llâhu annahu lâ 'ilâha illâ huwa wa-l-malâ'ikatu*

32 Es de la misma raíz, por tanto, que "nudo" (*'uqda*). Como en los versículos *Qul a'ûdzû bi rabbi -l-falaq* […] *min sharri -n-naffâzâti fî -l-'uqadi*: «Me protejo en el señor del alba […] del daño de las que soplan en los *nudos*» (113:1-4).

33 *Wa 'tasimû bi habli -llâhi ÿamî'an wa lâ tafarraqû.*

1.3. El Islâm no exige al musulmán tener fe

34 *Al-ladzîna yahmilûna -l-'arsha wa man hawlahu yusabbihûna bi hamdi rabbihim wa yu'minûna bihi*: «Los que cargan con el Trono y quienes están a su alrededor hacen *subhân* con el *hamd* de su Sustentador y tienen *îmân* con Él».

35 *Fa lammâ ÿâ'athum âyâtunâ mubsiratan qâlû hâdzâ sihrun mubînun wa haÿadû bihâ wa staiqanathâ anfusuhum zulman wa 'uluwwan*: «Pero cuando les llegaron nuestras señales bien visibles, dijeron "Esto es magia evidente", y las negaron, aunque estaban seguros en el fondo de sí mismos, por injusticia y altivez».

36 El verbo que usa el Corán para definir la actitud del *kâfir* (sing. de *kâfirûn*) en estos casos es *kadzdzaba.*

La acción del verbo *kadzdzaba* se dirá en árabe *takdzîb*; este *takdzîb* no consiste en elaborar una teoría distinta a la que tiene alguien, sino en negarle a esa persona la sinceridad cuando transmite una experiencia. Así, *kadzdzaba*, que se suele traducir como "desmentir", no significa "no creer en dogmas", porque los signos de Allâh –las aleyas– no son dogmas, sino no aceptar las advertencias de Allâh que esas aleyas suponen. Es decir, que el que desmiente las aleyas –el *kâdzib*– no se opone propiamente a una idea, sino a una acción bella (*hasana*), que es lo que Allâh y el Profeta están teniendo para con él (92:11). No es la racionalidad lo que lo convierte en *kâfir*, sino el desagradecimiento. La belleza del mensaje profético reside en que en él Allâh nos enseña que ha llegado el momento de protegernos y el modo concreto que debe adquirir esa protección. La actitud que te pide el Corán es la que resulta de comprender los "signos" (*âya*) que se te están mostrando con su consiguiente toma de medidas. Y… ¿qué es lo que anuncian esos signos? El Fin del Mundo, o el fin de tu mundo, según como se vea… Ése es el sentido más antiguo de la palabra *âya*, castellanizada en "aleya", de la misma raíz semítica que la hebrea *ot* (en plural, *otot*). *Otot* son, por ejemplo, en la Biblia, las plagas de Egipto: amenazas, en este caso, para hacer comprender al faraón que debe dejar libre al pueblo esclavizado tal como le pide Moisés. Así pues, cuando un judío oía al Profeta hablar de aleyas que probaban la veracidad del Corán seguramente le venían a la cabeza, no sin razón, los signos de algo terrible que se avecinaba y de lo que convenía protegerse.

37 Era costumbre entre los árabes antes del Islâm, cuando alguno de sus reyes era derrotado por otro y veía amenazada su vida y la de los suyos, el que acudiera despojado de sus galas ante el vencedor y se postrara en su presencia en señal de sumisión incondicionada y dependencia absoluta a la voluntad del triunfador; solicitaba de este modo que se le concediera asilo y seguridad. Esto era el *amân*. Al otorgar el *amân*, el que había vencido hacía un gesto que sólo podía proceder de su liberalidad y magnanimidad, pues nada lo obligaba a mantener la vida de su enemigo. El *amân* es, por tanto, una alianza por la que se solicita y se otorga seguridad, protección; es una especie de salvoconducto. La idea pasa al Corán: «Cuando un idólatra te pida la protección del vencido (*amân*), concédesela para que pueda oír las palabras de Allâh; déjalo llegar a ese estado de seguridad» (9:6).

38 La vida del Profeta (*sîra*) nos enseña que ya antes de la Revelación a Muhammad se lo conocía en Meca con el nombre de *al-Amîn,* aquel que es fiel a la confianza que se deposita en él. Alguien que no traiciona, que no engaña. El ser humano es *amînu -llâh 'alà -l-ard,* «"la persona de confianza" de Allâh sobre la Tierra». En 26:107 el Corán llama al Profeta «Un enviado *amîn*». En 44:17 Moisés le dice a su pueblo: «soy un Profeta *amîn* [en quien se puede confiar]». En árabe actual, un *amîn* es un "secretario", y literalmente sería una persona "de confianza".

39 Según el Corán, Allâh ofreció la *amâna* a las montañas y a la Tierra pero rehusaron hacerse cargo de esta responsabilidad; fue propuesta al ser humano y aceptó, porque es ignorante y no sabía la responsabilidad que entrañaba su *amâna*, que fue nada menos que el mundo, con todo lo que contiene. Nuestros cuerpos, nuestras familias, nuestros trabajos, el Islâm, la Naturaleza…, cada segundo que vivimos es una *amâna*. Allâh ha puesto bajo nuestra responsabilidad todo. Cada una de esas "amanas" supone una posibilidad de abrirse, de engrandecerse. Rechazarlas es retrotraerse ante la vida, esconderse, huir de nuestro proyecto de ser. Aceptarlas es emprender una lucha para ir haciéndonos cada vez más conscientes de Allâh como una realidad interior a nuestro corazón. El profeta Muhammad dijo: *Lâ îmâna li man lâ amânata lahu wa lâ dîna li man lâ 'ahda lahu* («carece de *îmân* quien no tiene sentido de la responsabilidad (*amâna*), y no tiene sentido de la justicia (*dîn*) quien no sea fiel a su palabra»). En este hadîz –como puede verse–, el Profeta relacionaba dos términos fundamentales de la familia de trilíteras *hamça-mîm-nûn* –a saber, *îmân y amâna*– con ese otro que

sustenta nuestras actitudes en la vida, es decir, nuestro *dîn*.

40 Observamos que la versión castellana del Corán morisco del 1606 sucumbe a la tentación de traducir *âmana-yu'minu* por "creer", mientras que –significativamente– mantiene la traducción correcta de la partícula *bi* ("con"). No se nos habla en él de "creer *en*" sino de "creer *con*", que, si bien no nos libera de todas las implicaciones del tema de la "fe", al menos contribuye a dibujar un paisaje diferente: "Creer con Allâh" tiene un matiz de compañía e incluso de sana instrumentalidad, que nos sitúa a años luz de la realidad salvífica de la fe. Frente a la caída en el pantano solipsista en que puede convertirse "creer en", la expresión "creer con" marca una horizontalidad liberadora.

41 El ejemplo que usa al-Ash'arî para defender el significado de "creer" aplicado a *âmana* es el pasaje en el que le dicen los hermanos de José a su padre que se lo ha comido un lobo «aunque no confíes en lo que te decimos» (12:17). Literalmente, «y que tú no tienes confianza en nosotros, aunque somos veraces» (*wa mâ anta bi mu'minin lanâ wa law kunnâ sâdiqîna*). [*Cfr*. AL-ASHA'ARî *Contra heterodoxos* (*al-Luma'*) (Trad. Carlos Segovia. Biblioteca Nueva. Madrid, 2006. pág. 235 y ss.)]. No se usa, en este caso, el verbo *âmana* con la partícula *bi* sino con *li.* Según la partícula que usemos cambia el significado del verbo, al igual que a veces sucede en nuestro idioma (se pueden poner mil ejemplos: no es lo mismo "saber *de* algo" que "saber *a* algo"). Efectivamente, si no se trata de "protegerse con" sino de "tener confianza en" usaremos la partícula *li* (que significa "para"). Otros ejemplos de uso de la partícula *li*: «Se excusarán ante vosotros cuando volváis a ellos. Di: "¡No os excuséis! ¡No vamos a confiar en vosotros"!» (*ya'tadzirûna ilaikum idzâ raÿa'tum ilaihim qul lâ ta'tadzirû lan nu'mina lakum*) (9:94). Quizá el caso más claro es 9:61 porque en este versículo la Revelación se ve obligada a usar las dos partículas; nos dice que el profeta Muhammad *yu'minu bi -llâhi wa yu'minu li -l-mu'minîna*: «Se afirma con Allâh y confía en los *mu'minûn*». Una tercera partícula que encontramos aplicada al verbo *âmana* es *fî* (que significa "en", "dentro de", "a lo largo de"), por ejemplo en 40:51, donde explicita el espacio-tiempo en que somos objeto del *amân* de Allâh; en este caso refiriéndose al mismo tiempo a dos realidades que habitualmente presentamos en órdenes diferentes: "la vida en la que no conseguimos experimentar la trascendencia" (*duniâ*), y "el momento en que por fin logramos resucitar" (*yaum al-qiyâma*): «En verdad, defendemos a nuestros enviados y a los que tienen *îmân* en (*fî*) (= *durante*) la vida del *duniâ* y el día que se levantan los testigos» (*Innâ la nansuru rusulanâ wa -l-ladzîna âmanû fî -l-hayâti -d-duniâ wa yauma yaqûmu -l-ashhâdu*).

42 *Âmana -r-rasûlu bi mâ unçila ilaihi min rabbihi wa -l-mu'minûna kullun âmana bi -llâhi wa malâ'ikatihi wa kutubihi wa rusulihi*: «Tiene *îmân* el Mensajero con lo que ha descendido hacia él de su *Rabb* (Sustentador) y los *mu'minûn* todos tienen *îmân* con Allâh y sus *malâ'ika* y sus libros y sus mensajeros».

43 *Yâ ayyuhâ -l-ladzîna âmanû âminû bi -llâhi wa rasûlihi wa -l-kitâbi -l-ladzî naççala 'alà rasûlihi wa -l-kitâbi -l-ladzî ançala min qablu wa man yakfur bi -llâhi wa malâ'ikatihi wa kutubihi wa rusulihi wa -l-yaumi -l-âjiri fa qad dalla dalâlan ba'îdan*: «¡Oh, los que tienen *îmân*! Tened *îmân* con Allâh y su Mensajero y el libro que fue haciendo descender sobre su Mensajero y toda escritura que hizo descender con anterioridad, y quien haga *kufr* con Allâh y sus *malâ'ika* y sus libros y sus mensajeros y el Día del *âjira*, he aquí que se habrá extraviado con un extravío lejano».

44 Tenemos *îmân* «con la palabra que prevalece» (14:27) (*Yuzabbitu -llâhu -l-ladzîna âmanû bi -l-qauli -z-zâbiti*: «Hace prevalecer Allâh a aquellos que se afirman con la palabra que prevalece»), o «con la luz que hicimos descender» (64:8) (*Fa âminû bi -llâhi wa rasûlihî wa -n-nûri -l-ladzî ançalnâ*: «Tened *îmân* con Allâh, y con su Enviado, y con la luz que hemos hecho descender». En este caso, la palabra árabe *naçala* no

implica degradación del Ser en sentido neoplatónico, sino irrigación de fertilidad en lo real: el Corán se concibe como la lluvia); tenemos *îmân* «con lo oculto» (*al-gaib*) (2:3), y «con la *ni'ma* (lo gustoso)» (16:72) (*A fa bi -l-bâtili yu'minûna bi ni'mati -llâhi hum yakfurûna*: «¿Acaso con lo inconsistente van a afianzarse (y) con la *ni'ma* de Allâh harán el cafre?»). Un hadîz incluye también «tener *îmân* con el *qadar* (la capacidad de Allâh), ya sea para bien o para mal» (*Al-îmânu an tûmina bi -llâhi wa malâ'ikatihi wa kutubihi wa rusulihi wa bi -l-yaumi -l-âjiri wa bi -l-qadari jairihi wa sharrihi*). Algunos de estos conceptos todavía no han sido explicados y nos hemos conformado con una traducción aproximada, porque conviene que ahora no perdamos el hilo del discurso.

45 Que, según el Corán, haya gente que haga *kufr sobre* el Fuego (literalmente, «que oculten el Fuego»), y nos estamos refiriendo con ello a los *kâfirûn,* no quiere decir que los musulmanes tengan *îmân* en el Fuego.

46 *Inna -l-ladzîna âmanû wa -l-ladzîna hâdû, wa -n-nasârà wa -s-sâbi'îna man âmana bi -llâhi wa -l-yaumi -l-âjiri wa 'amila sâlihan fa lahum aÿruhum 'inda rabbihim* («Ciertamente los que tienen *îmân,* y los judíos, y los cristianos y los sabeos, quien haya puesto su *îmân* en Allâh y en el Día último y haya hecho cosas buenas, tiene su recompensa donde su Señor», 2:62).

47 *Mâ kânû yastatî'ûna -s-sam'a wa mâ kânû yubsirûna.*

48 *Wa yauma nahshuruhum ÿamî'an zumma naqûlu li -l-ladzîna ashrakû makânakum antum wa shurakâ'ukum fa çayyalnâ bainahum wa qâla shurakâ'uhum mâ kuntum 'iyyânâ ta'budûna*: «Y el día en que los reunamos y después digamos a los que hicieron *shirk*: "A vuestro lugar vosotros y aquellos con los que hicisteis *shirk*", y habremos hecho cesar (las relaciones) entre ellos, y habrán dicho aquellos con los que hacían *shirk*: "No es a nosotros a quienes adorabais"».

49 En el Corán se afirma innumerables veces la existencia de los *ÿinn*. A diferencia de los *malâ'ika*, de los que algo nos dice la palabra "ángeles", en nuestra tradición occidental no ha sobrevivido –al cristianismo y a la Ilustración– nada identificable con los *ÿinn*. Por el contrario, Muhammad nos dijo que él tenía experiencia cotidiana y natural de algo que –como sus coetáneos– atribuía al *ÿinn*. Así pues, el profeta Muhammad creía en la existencia de los *ÿinn*… ¡Pero no se protegía con ellos! Eran únicamente los cafres y los idólatras quienes tenían *îmân* en los *ÿinn,* como atestigua el Corán en 72:6.

1.4. ¿Qué es ser "creyente"? ¿Qué es ser "infiel"?

50 El *îmân* manda hacer cosas; cosas buenas o incluso cosas equivocadas: «qué pésimo lo que os ordena vuestro *îmân*» (*Qul bi'sama ya'murukum bihi îmânukum*) (2:93), le dice el Corán a los que adoran al becerro de oro.

51 El *hadîz* se remonta a Abû Huraira y lo transmitieron al-Bujârî y Muslim.

52 La cadena de trasmisión de este hadîz se remonta a Fudâla ibn 'Ubayd, que lo escuchó del Profeta en la "peregrinación de la despedida" (*haÿÿat al-wadâ'*).

53 Hadîz que se remonta a Majlad ibn Ÿa'far y transmitido por al-Bujârî en una cadena de transmisión fiable: «Lo narró Abû Bakr Muhammad ibn al-Husain al-Qatân, que lo escuchó a Ibrâhîm ibn al-Hâriz al-Bagdâdî, que lo escuchó a Yahyâ ibn Abî Bakr, que lo escuchó a Ibn Abî Dzi'b, que lo escuchó a Sa'îd al-Maqbarî, que lo escuchó a Abû 'Abdullâh al-Hâfiz, que lo escuchó a Majlad ibn Ÿa'far, que se lo oyó decir al profeta Muhammad».

54 *Kanûd*, ingrato, rebelde, avaro (que no invita nunca a su mesa); jefe que maltrata a sus trabajadores. *Kanûd* es ambivalente, masculino y femenino, y viene de la raíz *kanada*: "cortar, zanjar"; y también "desconocer los bienes recibidos". Asimismo significa "ignorante, rebelde, descuidado". El *kanûd* no reacciona a la inmensa riqueza que ha sido depositada en su interior. Está extraviado en el mundo: las desgracias lo ofuscan y olvida los favores por los que vive. El *kanûd* es una criatura cuyo paso por la Tierra resulta estéril. Por eso se emplea este término para la "tierra ingrata" que, después de haber sido arada y sembrada, no da fruto.

55 *Ÿâhil* (bruto), *faÿûr* (destructor, criminal), *tâgût* (tirano, ogro), *fâsiq* (pervertido, desnaturalizado), *muÿrim* (criminal), *kanûd* (amargado). *Kâfir* se explicará a lo largo del epígrafe.

56 Por ejemplo, Noé maldice a sus conciudadanos diciendo: «Señor, no dejes sobre la tierra, de los *kuffâr,* a ninguno».

57 *Yaqta'ûna mâ amara -llâhu bihî an yûsala*.

58 *Al-ahâdîz al-qudsiyya*. Tomo I, núm. 113. Beirut, 1980. Traducción inédita al castellano: Chakib Zougari.

59 *Wa ka ayyin min âyatin fî -s-samâwâti wa -l-ardi yamurrûna 'alaihâ wa hum 'anhâ mu'ridûna.*

60 Este tema será objeto de explicación en Apéndices.

61 *Wa idzâ dzukira -llâhu wahdahu -shma'aççat qulûbu -l-ladzîna lâ yu'minûna bi -l-âjirati:* «Y cuando se les recuerda Allâh en su unicidad sienten asco los corazones de los que no se protegen con el *âjira*».

62 ARMSTRONG, K. *Mahoma*. Tusquets. Barcelona, 2005. pág. 127.

63 El sentido de este término, estrechamente relacionado con el placer, y cuya traducción "favores o dones de Allâh" es paupérrima, se tratará detenidamente en Apéndices.

2. LA MORAL: El Islâm de Muhammad: una moral sin pecado

2.1. El pecado original no existe en el Islâm

64 *wa la-qad 'ahidnâ ilà Âdama min qablu fa-nasiya wa lam naÿid lahu 'açman*

65 *zumma -ÿtabâhu rabbuhu fa-tâba 'alaihi wa hadà*.

66. Por ejemplo, la del papa Benedicto XVI en *El Mundo y Dios.*

67 Al menos nueve dogmas de fe (diez, si consideramos el de que María nació inmaculada) se refieren al "pecado original". Conviene no pasar por alto los números 5 y 6: 1. Nuestros primeros padres estaban dotados de gracia santificante antes del pecado original 2. Nuestros primeros padres pecaron gravemente en el Paraíso transgrediendo el precepto divino que Dios les había impuesto para probarlos 3. Nuestros primeros padres perdieron por el pecado la gracia santificante y atrajeron sobre sí la cólera y el enojo de Dios 4. Cuando pecaron, nuestros primeros padres quedaron sujetos a la muerte y al señorío del diablo 5. El pecado de Adán se propaga a todos sus descendientes por generación, no por imitación 6. El pecado original se propaga por generación natural 7. En el estado de pecado original, el hombre se halla privado de la gracia santificante y de todas sus secuelas, así como también de los dones preternaturales de integridad 8. Las almas que salen de esta vida en estado de pecado original están excluidas de la visión beatífica de Dios 9. Todos los hombres, que vienen al mundo con pecado original, están sujetos a la ley de la muerte

68 *Wa lâ takûnû ka -l-ladzîna tafarraqû wa jtalafû* («Y no seáis como los que separan y alteran»).

69 *Wa la-âmurannahum fa la-yubattikunna âdzâna -l-an'âmi wa la-âmurannahum fa la-yugayyirunna jalqa -llâhi.*

70 *Lam yasa'nî ardî wa lâ samâ'î, wa wasi'anî qalbu 'abdî -l-mu'min.* Hadîz número 421 recogido por el *imâm* Ahmad ibn Hanbal en su obra *Aç-çuhd* (pág. 129).

71 Hadîz recogido por al-Bujârî; del *hadîz* de Ibn Shihâb transmitido por Abû Huraira.

72 El Islâm no es un "camino de santidad". Hay algo patológico en la pretensión de santidad del ser humano. Si queremos traducir la palabra "santo" al árabe, nos veremos en un nuevo apuro, ya que tendremos que elegir entre dos términos que ninguno acaba de responder a la idea de perfección moral del "santo", tal como la entienden los cristianos: *sâlih* y *walî*. *Walî* proviene del verbo árabe "estar cerca, ser contiguo" (*walà*), y *sâlih* del verbo "estar íntegro, en buen estado" (*salaha*). Un *walî* es alguien cuya cercanía con Allâh hace que puedan protegerse mutuamente: un aliado de Allâh. Un *sâlih* es quien está sano y por eso mismo es útil a la sociedad. Todo *walî* es *sâlih*, y viceversa, porque la alianza con Allâh llena de beneficios y fecunda la esfera de lo humano, y, a su vez, el saneamiento de la sociedad provoca una mayor cercanía con Allâh. Esta persona, descrita con uno u otro término según nos queramos referir a su relación con Allâh (*walî*) o con la gente (*sâlih*), no tiene que rezar más que nadie, no tiene que ser casto, no tiene que apartarse del mundo, no tiene que saber explicar su religión, no tiene que tolerar pacientemente cualquier afrenta, no tiene que pretender la perfección sino más bien la autenticidad respecto a su propia naturaleza, de lo cual se derivará su felicidad y el ordenamiento sagrado de su entorno. Identificar la vida espiritual con una búsqueda personal de la pureza o de la perfección nos lleva a un tipo de arrogancia que nos desconecta del mundo que nos rodea. La vida espiritual debe suponer un entrar en la realidad, en tu realidad, afrontar el reto de ser humano, con todo lo que ello conlleva de asumir nuestras limitaciones naturales. Y para eso, para aceptarnos en lo que somos sin idealizar nuestra condición, era importante eliminar antes de nuestra mente la idea de la "perfección" y la "pureza" de Dios. Porque el ser humano no dejará de querer ser perfecto mientras crea que Dios lo es, no dejará de querer ser santo mientras crea que Dios lo es, no dejará de querer ser puro mientras crea que Dios lo es. Ya veremos si, en conclusión, no resulta todo al contrario: que Dios es una entelequia que se va formando con todo aquello que queremos ser o que decimos que queremos ser.

2.2. En el Islâm no existen los pecados

73 Hadîz que se remonta a Anas y lo recogen el *sahîh* de al-Bujârî 11/308, núm. 6478, y las *Sunan* de ad-Dârqutnî 2/452. Tiene una cadena de transmisión fiable: Ahmad ibn Muhammad ibn Çiyâd, que se lo escuchó a Ahmad ibn 'Alî al-Abbâr, que se lo escuchó a 'Alî ibn al-Ÿa'd, que se lo escuchó a Abû Ÿa'far ar-Râçî, que se lo escuchó a Qatâda, que se lo escuchó a Anas, que se lo escuchó al profeta Muhammad.

74 Los textos que hablan del pecado de esta manera son de san Pablo, ciertamente, no de Jesús, al menos hasta donde hemos podido llegar a saber… Algún día, los cristianos deberán plantearse si deben dejar de llamarse "cristianos" y, por una mayor coherencia, pasar a llamarse "paulinos".

75 Recopilado por Abû -sh-Shaij y transmitido por Kulaib al-Ÿuhanî.

76 El hadîz completo dice en árabe: *Kullu -bni Âdama jattâ', wa jayru -l-jattâ'îna -t-tawwâbûn.* Ibn Mâÿa lo recoge de Anas. Según al-Hâkim es de transmisión "correcta"; at-Tirmidzî lo considera "extraño".

77 Como simple dato para la reflexión resaltamos que tan sólo en el texto en que quedaban relacionados los

dogmas de la Iglesia católica que incluimos en el apartado 1.2., extraído literalmente de fuentes eclesiásticas, la palabra "pecado" aparecía 35 veces.

78 *Lâ taÿ'al ma'a -llâhi ilâhan âjara fa taq'uda madzmûman majdzûlan.*

79 *Wa man yushrik bi -llâhi fa ka-annamâ jarra min-a s-samâ'i fa tajtafuhu -t-tairu aw tahwî bihi -r-rîhu fî makânin sahîqin.*

80 *Wa dajala ÿannatahu wa huwa zâlimun li nafsihi qâla mâ azunnu an tabîda hâdzihi abadan. Wa mâ azunnu -s-sâ'ata qâ'imatan wa la-in rudidtu ilà rabbî la-aÿidanna jairan minhâ munqalaban*: «Y entró en su huerto, y, haciéndose daño a sí mismo injustamente, dijo: "No creo que desaparezca este (huerto) jamás; y no creo que la Hora esté cerca; y, si vuelvo a mi Sustentador, sin duda recibiré algo mejor que esto a cambio" ».

81 Cuando se comprende lo que quería decir el Profeta con la palabra "musulmán", se comprende lo que quería decir con *kâfir*, y adquiere sentido el mandato coránico de no dejar que los destructores hagan su trabajo sobre la Creación, combatiéndolos sin falsos escrúpulos de conciencia: *waddû law takfurûna kamâ kafarû fa takûnûna sawâ'an fa lâ tattajidzû minhum awliyâ'a hattà yuhâÿirû fî sabîli -llâhi fa in tawallau fa judzûhum wa -qtulûhum haizu waÿadtumûhum wa lâ tattajidzû minhum waliyyan wa lâ nasîran* («Querrían que hicierais *kufr* como hicieron *kufr*, entonces seríais iguales; no toméis de ellos protectores hasta que hagan la Héjira en el camino de Allâh; pero si dan la espalda, entonces cogedlos y matadlos donde los encontréis; y no toméis de ellos aliado ni auxiliador») (4:89). Cualquier interpretación de este "dar la espalda" (*tawallà*) que no sea volverse abierta y físicamente hostiles contra los musulmanes resultaría demencial y contrario a la *sunna* del Profeta, que aguantó con fortaleza un sinnúmero de agresiones sin responder a ellas. El no actuar o actuar con eficacia contra el que destruye se ve desde la *sunna* como un hacerse o no cómplice de la destrucción que aquéllos causan. Porque estamos hablando de destructores, no de heterodoxos o librepensadores.

82. Y, otras veces, justo lo contrario: los sufíes han llevado al extremo su idea de lo que es caer en el *shirk*. Leemos, por ejemplo, que Abû Yazîd al-Bistâmî exclamó: «¡Oh, mi *Rabb*, nunca he asociado nada a Ti!». Y dicen que Allâh le contestó: «¡Oh Abû Yazîd!, ¿ni siquiera leche? Acuérdate de cuando una noche dijiste: "la leche me sienta mal". Pero soy Yo quien causa el mal y el beneficio». Esto es mezclar los niveles; niveles que en el Corán no se confunden nunca. Por ejemplo, el agradecimiento a Allâh no entra en conflicto con cualquier otro agradecimiento, porque Allâh no es un Dios aparte de la existencia. Dice Allâh en el Corán: «Agradéceme a Mí y a tus padres» (*-shkur lî wa li wâlidaika*) (31:14). Evidentemente, no parece que en el texto coránico asociar el agradecimiento a Allâh con el agradecimiento a los padres sea hacer *shirk*. Si por casualidad –tras la lectura de 31:14– nos hemos preguntado "¿No es esto asociar?", tenemos la suerte de que nos responda la propia Revelación en el versículo siguiente, como si Allâh nos hubiera oído: «Y si te fuerzan a que asocies conmigo lo que no sabes, no los obedezcas» (*Wa in ÿâhadâka 'alà an tushrika bî mâ laisa laka bihi 'ilmun fa lâ tuti'humâ*) (31:15).

83 LEWIS, B. *El lenguaje político del Islâm*. Taurus. Madrid, 1990. págs. 41-43.

84 Del juego semántico de ambos términos fue perfectamente consciente el Profeta, como queda de manifiesto en el hadîz que dice: «La injusticia será oscuridad en el Último Día» (*inna -z-zulma zulumâtun yauma -l-qiyâmati*) (Muslim 4/1969, núm. 2579).

2.3. ¿Los musulmanes no sienten "arrepentimiento"?

85 *Wa sawwarakum fa ahsana suwarakum*: «Y os dio forma, e hizo vuestras formas de un modo excelente».

86 *Yurîdu -llâhu an yujaffifa ‘ankum wa juliqa -l-insânu da‘îfan*. Respecto a la otra cita coránica en la que se habla de la “debilidad” del hombre, en 30:52, la alusión a dicha debilidad es física, no moral, *du‘f*: «Allâh es quien os crea a partir de lo débil; luego, después de ser débiles, os fortalece, después de fortaleceros, os debilita y os encanece».

87 *mâ asâba min musîbatin fî -l-ardi wa lâ fî anfusikum illâ fî kitâbin min qabli an nabra’ahâ inna dzâlika ‘alà -llâhi yasîrun; li-kai lâ ta’sau ‘alà mâ fâtakum wa lâ tafrahû bi mâ atâkum wa -llâhu lâ yuhibbu kulla mujtâlin fajûrin.*

88 GARCÍA ARENAL, M. *Los Moriscos*. Universidad de Granada, Colección Archivum. Granada, 1996.

89 *Fa ulâ’ika yatûbu -llâhu ‘alaihim:* «Ésos [son] los que se vuelve Allâh sobre ellos».

90 La traducción correcta del versículo completo del Corán diría así: «Ciertamente aquellos que retornen y actúen sanamente y expliquen; ésos son a los que me oriento. Yo soy el *Tawwâb*, el *Rahîm*» (*inna -l-ladzîna tâbû wa aslahû wa bayyanû fa ulâ’ika atûbu ‘alaihim wa anâ -t-tawwâbu -r-rahîmu*).

91 Hadîz recogido por Muslim, 4/2118, núm. 2766.

92 *Hattà idzâ ÿâ’a ahadahumu -l-mawtu qâla rabbi -rÿi‘ûni. La‘allî a‘malu sâlihan fî mâ taraktu kallâ innahâ kalimatun huwa qâ’iluhâ.*

93 *Wa tûbû ilà -llâhi ÿamî‘an ayyuhâ -l-mûminûna la‘allakum tuflihûna.*

2.4. En consecuencia, no se pide perdón a Dios por los pecados

94 *Innî zalamtu nafsî fa -gfr lî*.

95 *Wa -l-ladzîna idzâ* […] *zalamû anfusahum dzakarû -llâha fa -stagfarû.*

96 Y desde luego que nos la da. Allâh es el Gaffâr o el Ra’ûf, el que oculta nuestros actos más detestables más allá del límite de lo concebible: Un hombre estaba haciendo la azalá (*yusallî*) y cuando se postró (*saÿada*), vino otro hombre y le puso el pie en el cuello. El que estaba debajo dijo: «Por Allâh, Allâh no te ocultará de esto (*yagfiru*) jamás». Allâh dijo: «Mi siervo ha jurado por Mí que yo no ocultaré (*yagfiru*) a uno de mis siervos cuando yo ya le había dado mi *magfira* (*gafartu*)» (Recopilado por at-Tabarânî y transmitido por Ibn Mas‘ûd). Porque, según nuestra tradición, cuando Allâh creó el mundo escribió en su libro, que está junto a Él encima del Trono: «Mi *rahma* ha vencido a mi Ira» (Recopilado por Ahmad, por los dos *shuÿûj* y por ad-Dâraqutnî en *as-Sifât*; y transmitido por Abû Huraira).

97 La raíz de este *ÿiwâr* (amparo) de Allâh es la misma que la de la palabra *ÿâr* (coloquialmente, “vecino”), como en el nombre propio “Yaratullâh”, e indica la relación de acogida de alguien que se ha quedado sin su gente, un ser humano en exilio. Ante Allâh, cuando pedimos su *magfira*, somos criaturas que lo hemos perdido todo, todo, salvo la capacidad de pedir su *magfira*.

98 *Âminû bihî yagfir lakum min dzunûbikum wa yuÿirkum min ‘adzâbin alîmin.* Literalmente *‘adzâb* significa tanto “castigo, tortura”, como “dulzura, sensación intensa y auténtica”.

99 *Fa asâbahum sayyi’âtu mâ ‘amilû wa hâqa bihim mâ kânû bihi yastahçi’ûna.*

2.5. ¿Y no hay una “intercesión”?

100 Existe un símbolo en la *'ibâda* del musulmán (en su vida ritual) de qué puede suponer este "emparejamiento" con el Profeta. Recordamos que las dos últimas oraciones de la noche –vamos a llamarlas de momento así– se llaman *shaf'* y *witr*, es decir, "par" e "impar", porque tienen respectivamente dos postraciones y una postración. La idea que subyace es la necesidad de lo par para llegar a lo impar, y que tras lo impar descansas en Allâh. Es como si las tres últimas rak'ás de la noche sintetizaran la vida espiritual del musulmán: en la *salât* de dos rak'ás (la llamada *salât shaf'*) te emparejas con el Profeta, y tras esta *salât* os hacéis una sola criatura en la última *salât* (el *witr*). Y luego ¿qué? El sueño que te recoge y te hace desaparecer para dejar todo el espacio a Allâh. Ésta es la significación profunda de estas dos últimas *salâwât* (pl. de *salât*) voluntarias de la noche.

101 Hay un hadîz en el que el Profeta habla de sí mismo con un tono muy especial: «Ciertamente soy siervo de Allâh, y se escribió que soy el sello de los profetas cuando todavía Âdam yacía en su barro» (*Innî la-'abdu -llâhi maktûbun jâtimu -n-nabiyyîna wa inna Âdama la-muÿandalun fî tînatihi*). Por supuesto, en este hadîz no está hablando Muhammad como un ser concretamente histórico, sino desde su identificación con lo que los sufíes han llamado "la materia prima del universo": la luz de Allâh que transforma a Ahmad, ese huérfano del Hiÿâç, en Muhammad. Por eso que este Muhammad atemporal es una luz que recorre los mundos, decía la imaginación popular de su tiempo que carecía de sombra. Entre los que siguen la vía del sufismo es bien conocida la petición a Allâh de Ibn Mashîsh: «Allâh, haz la salât sobre aquel de quien brotan las luces» (*Allâhumma salli 'alâ man minhu -nfalaqati -l-anwâr*). Este *du'â'* aparece en la introducción de la *Salât al-mashîshiyya* del considerado como *al-Qutb ar-Rabbânî* por antonomasia de los sufíes, Maulây 'Abdussalâm ibn Mashîsh, maestro de Abû -l-Hasan ash-Shâdzilî (*shaij* de la *tarîqa*que lleva su nombre).

102 *Al-hamdu li -llâh*, traducido habitualmente por "la alabanza sea para Allâh", exige de nosotros un nuevo esfuerzo de interpretación a la luz de lo que evoca la raíz H-M-D. El auténtico significado de *al-hamdu li -llâh* se acerca más a algo así como: "Sea para Allâh el reconocimiento de la potencia con que ha creado y mantiene la existencia", o bien: "…el reconocimiento de que la existencia es el despliegue de las potencialidades de Allâh".

3. LA ASCÉTICA: El Islâm de Muhammad: un camino espiritual sin ascetismo

3.1. "Mortifícate y niega tus pasiones"

103 BARÓN D'HOLBACH *Moisés, Jesús, Mahoma*. F. Sempere y Cia editores. Valencia, pág. 238.

104 AL-ASHQâR, O.S. *El Paraíso y el Infierno.* I-P.H. Riyadh, 2003. pág. 321.

105 *Qul man harrama çînata -llâhi -l-latî ajraÿa li 'ibâdihi wa -t-tayyibâti min-a r-riçqi.*

106 DERMENGHEN, E. *Vida de Mahoma*. Lauro. Barcelona, 1942. pág. 221.

107 La cadena de transmisión de este hadîz es la siguiente: Abû 'Alî Rûdzabârî, que se lo escuchó a Ismâ'îl ibn Muhammad s-Saffâr, que se lo escuchó a Ahmad ibn al-Walîd al-Fahhâm, que se lo escuchó a Aswad ibn 'Âmir, que se lo escuchó a Hammâd ibn Salma, que se lo escuchó a Abû 'Uzmân Sa'îd ibn Muhammad ibn 'Abdân an-Nîsâbûrî, que se lo escuchó a Abû 'Abdullâh Muhammad ibn Ya'qûb al-Hâfiz, que se lo escuchó a Yahya. También lo recoje Muslim en su *Sahîh* por otra vía que la de Hammâd.

108 La cadena de transmisión de este hadîz es la siguiente: Mûsâ y Muhammad ibn 'Abdullâh ibn Baçî', a quienes se lo contó Ibn Abî 'Adiyy, que se lo escuchó a Sa'îd, que se lo escuchó a Qatâda, que se lo escuchó

a Abû Tamîma al-Huÿaimî, que se lo escuchó a Abû Mûsà al-Ash‘arî, que se lo escuchó al profeta Muhammad.

109 *Wa inna kazîran la-yudillûna bi ahwâ’ihim bi gairi ‘ilmin.*

110 Los *ahuâ’* tienen la libertad del aire (*hawâ’*), de ir de aquí para allá, sin quedar atados a nada, como el espíritu (*rûh*) no queda atado por ninguna individuación (*nafs*) ni obstaculizado por cuerpo alguno. Incluso cuando se apega a un objeto, y se hace *‘ishq* (amor pasional), entonces es el vehículo que nos saca de nuestro estado inerte y nos impulsa más allá de los ídolos que podríamos sentirnos tentados de servir por el camino.

111. *lâ tuharrimû tayyibâtin.*

112. Hadîz recogido en Muslim en su *Sahîh* , que se remonta a ‘Iyâd ibn Hammâr.

113. […] *riÿsun min ‘amali -sh-shaitâni fa -ÿtanibûhu la‘allakum tuflihûna.*

3.2. “Desapégate de las cosas”

114 Lo reflejan todas las fuentes. Cuando el Profeta murió –según nos cuenta ‘Amr ibn al-Hâriz, uno de sus compañeros– no dejó dinero o cosa alguna, excepto la mula blanca sobre la que montaba, sus armas y un pedazo de terreno que dejó a los pobres. Muhammad solía decir *faqrî fajrî* (mi pobreza es mi gloria). Se cuenta que no regresaba a casa hasta haber gastado el último dinar que llevara encima. Muchas veces, por su pobreza buscada, Muhammad tenía que atarse una piedra contra el estómago para apaciguar el hambre. Incluso después de ser “gobernador de Medina” seguía con el mismo régimen de vida. ‘Â’isha narró a su sobrino que a veces pasaban dos meses sin que se encendiera un fuego (para cocinar la comida) en las habitaciones del Profeta. Su sobrino le preguntó: «Oh tía, ¿qué lo sostuvo entonces?», ella dijo: «El agua y los dátiles, y, además, el Profeta tenía algunos vecinos de entre los Ansâr que tenían camellos y solían mandarle al Profeta algo de su leche». En uno de los hadices que recuerda uno de los compañeros de Muhammad, Say’ ibn Sa‘ad, se cuenta que: «El Mensajero de Allâh no volvió a comer pan hecho con harina fina desde que descendió a él la profecía hasta el día en que murió». No es raro que haya quien piense que el Islâm no es un mensaje *para* los pobres sino el mensaje *de* los pobres. Pero una cosa es la pobreza y otra la menesterosidad. El aspecto exterior del Profeta siempre fue digno y limpio. Muhammad decía que: «la miseria está a punto de ser *kufr* [ocultación deliberada de la belleza del mundo]», y que una de las tres cosas que más había amado en su vida eran los perfumes (Extraído del libro *Sobre la importancia de la salât*, de al-Mârûçî. Hadîz 284, cuya cadena de transmisión es la siguiente: ‘Abdulwâhid ibn Gayyâz Abû Bahr, que se lo escuchó a Sallâm Abû -l-Mundir al-Qâri’, que se lo escuchó a Zâbit, que se lo escuchó a Anas, que se lo escuchó al profeta Muhammad). Este último rasgo de su personalidad –el hecho de que se lavara a diario y se perfumara–, por insignificante que nos parezca hoy en día, fue siempre resaltado por los autores cristianos que escribían sobre el Islâm y la figura del Profeta como evidencia de la falta de autenticidad de su misión.

115. *Man ibta‘ada ‘ani l-jalq ba‘uda ‘ani l-Haqq* (*Hikma* 42).

116 AYA, A. *El secreto de Muhammad.* Kairós. Barcelona, 2006, capítulo: «Para Muhammad todo estaba vivo», págs. 16-24.

3.3. “Aborrece tu naturaleza”

117 *Wa la-qad karramnâ banî Âdama.*

118 *Inna fî -s-samâwâti wa -l-ardi la-âyâtin li -l-mu'minîna wa fî jalqihim.*

119 Para profundizar en esta idea, AYA, A. & MARTÍN PORTALES, J.M. *El Dios de la perplejidad*. Herder. Barcelona, 2010.

3.4. "Desprecia el mundo"

120 *Wa lâ tansa nasîbaka min-a d-duniâ.*

121 *Âtinâ fî -d-duniâ hasanatan wa fî -l-âjirati hasanatan.*

3.5. "Retírate en soledad"

122 Extraído del libro *Aç-çuhd,* de Ibn Abî 'Âsim, tomo I, pág. 52.

123 Este hadîz, si bien es muy conocido en el mundo islámico, ha despertado dudas en algunos. Para al-Albânî, en su *Silsilatu -l-ahâdîz ad-da'îfa* (5/11), «No tiene base alguna». De la misma opinión es 'Abdul'açîç as-Sadhân en su *Tahta al-miÿhar* (3/93), quien dice de él: «No lo encontré después de mucho buscar».

124 *Al-ahâdîz al-qudsiyya*. Tomo I, núm. 2. Beirut, 1980. Traducción inédita al castellano: Chakib Zougari.

125 Extraído del libro *At-tabsira,* de Ibn al-Ÿawçî. Hadîz 256, considerado "qudsî". La cadena del mismo es la siguiente: Muhammad ibn 'Abdulbâqî al-Baççâr, que se lo escuchó a Abû Sâlih, que se lo escuchó a Abû Huraira, que lo oyó de boca del profeta Muhammad.

126 *Al-ahâdîz al-qudsiyya*. Tomo I, núm. 111. Beirut, 1980. Traducción inédita al castellano: Chakib Zougari.

127 Según al-Albânî, no es hadîz sino una fórmula que acostumbran decir los imames antes de la *salât.*

128 Extraído del libro *Al-marâsîl ma'a -l-asânîd*, de Abû Dâ'ûd. Hadîz 149, calificado como "qudsî", y que cuenta con la siguiente cadena de transmisión: Qutaiba ibn Sa'îd, que se lo escuchó a Yahyâ ibn Çakariyyâ, que se lo escuchó a Abû Ya'qûb az-Zaqafî, que se lo escuchó a Jâlid ibn Abî Mâlik, que se lo escuchó a Muhammad ibn Sa'd, que se lo escuchó al profeta Muhammad. Es, sin embargo, según muchos, un hadîz de transmisión "floja".

129 Extraído del libro *I'tilâl al-qulûb*, de al-Jarâ'itî. Hadîz 449, considerado como "qudsî". La cadena de transmisión es: Muhammad ibn Yûnus al-Kudaimî (transmisor dudoso), que se lo escuchó a Muhammad ibn 'Abdullâh al-Ansârî, que se lo escuchó a Hishâm ibn Çiyâd, que se lo escuchó a Mûsà ibn Anas, que se lo escuchó al profeta Muhammad.

3.6. "Mata tu nafs"

130 *Wa lâ taqtulû anfusakum inna -llâha kâna bikum rahîman*: «Y no matéis vuestras *anfus*, ciertamente Allâh con vosotros fue *rahîm*».

131 *Ash-shadîd man galaba nafsahu*. La cadena de transmisión de este hadîz es la siguiente: Mûsà y Muhammad ibn 'Abdullâh ibn Baçî', que se lo escucharon a Ibn Abî 'Adiyy, que se lo escuchó a Sa'îd, que se lo escuchó a Qatâda, que se lo escuchó a Abû Tamîma al-Huÿaimî, que se lo escuchó a Abû Mûsà al-

Ash‘arî, que se lo escuchó al profeta Muhammad.

132 *Wa -stana‘tuka li nafsî.*

133 *Ta‘lamu mâ fî nafsî wa lâ a‘lamu mâ fî nafsika.*

134 *Kataba ‘alà nafsihi -r-rahmata.*

135 *Wa lâ anfusahum yansurûna.*

136 El versículo entero dice: *A wa lam yarau annâ nasûqu -l-mâ’a ilà -l-ardi -l-ÿuruçi fa nujriÿu bihi çar‘an ta’kulu minhu an‘âmuhum wa anfusuhum a fa lâ yubsirûna*: «¿Acaso no ven que nosotros conducimos el agua a la tierra yerma y hacemos salir con ella cereales, de los que comen sus ganados y sus *anfus*? ¿Es que no miran?».

137 *La-qad ÿâ’akum rasûlun min anfusikum.*

138 *Jalaqakum min nafsin wâhidatin* (39:6); *Ansha’akum min nafsin wâhidatin* (6:98).

139 *Al-ahâdîz al-qudsiyya*. Tomo I, núm. 97. Beirut, 1980. Traducción inédita al castellano: Chakib Zougari. Dice así: Cuenta ‘Umar ibn al-Jattâb: Escuché la respuesta del Mensajero de Allâh, cuando se le preguntó por la aleya del Corán que dice: *Tomó tu Señor a los hijos de Adam de sus espaldas,* [*que serían*] *su descendencia, y les hizo dar testimonio* [*preguntándoles*] *«¿Acaso no soy vuestro Señor?» y ellos contestaron: «Sí, atestiguamos* [*que lo eres*]*». Para que no podáis decir el Día del Juicio que no estabais informados.* [Y ésta fue su respuesta]: «Ciertamente Allâh creó a Âdam, y luego frotó su espalda con su derecha y sacó de él una descendencia, y dijo: He creado éstos para el Jardín, y con las obras de la gente del Jardín obrarán. Luego frotó su espalda y sacó de él una descendencia. Y dijo: He creado a éstos para el Fuego, y con las obras de la gente del Fuego obrarán. Dijo un hombre: “*Yâ* Mensajero de Allâh, [entonces], ¿cómo debemos actuar?”. Dijo el Mensajero de Allâh: “Cuando Allâh crea a un siervo para el Jardín, lo hace obrar como la gente del Jardín, (y así) hasta que muere (siendo su última obra) una obra de la gente del Jardín, y le hará entrar en el Jardín; y cuando crea un siervo para el Fuego, le hace actuar con obras de la gente del Fuego, (y así) hasta que muere con una obra de la gente del Fuego y le hace entrar en el Fuego». La cadena de transmisión de este hadîz está bien acreditada: Abû Bakr ibn Mâlik, que se lo escuchó a ‘Abdullâh ibn Ahmad, a quien se lo contó su padre, que se lo escuchó a Rauh, que se lo escuchó a Mâlik, que se lo escuchó a Çaid ibn Abî Anîsa, que se lo escuchó a ‘Abdulhamîd ibn ‘Abdurrahmân, que se lo escuchó a Muslim ibn Yasâr al-Ÿuhannî, que se lo escuchó a ‘Umar ibn al-Jattâb, que se lo escuchó al profeta Muhammad.

140 En otro pasaje coránico se nos repite la idea de ser creados a partir de una persona: *mâ jalqukum wa lâ ba‘zukum illâ ka-nafsin wâhidatin* («Ni vuestra creación ni vuestro despertar (son) sino como una sola *nafs*» (31:28).

141 *A wa lammâ asâbatkum musîbatun qad asabtum mizlayhâ qultum annà hâdzâ qul huwa min ‘indi anfusikum inna -llâha ‘alà kulli shai’in qadîrun* («Cuando sufrís un desastre, aunque vosotros hayáis causado el doble [en los otros], decís: “¿Cómo es esto?”. Di: “(Ese desastre viene) de vosotros mismos. Ciertamente el *qadar* de Allâh abarca todas las cosas”»). La idea se repite –en el mismo contexto de guerra– en 4:79, donde se dice: *Mâ asâbaka min hasanatin fa min-a -llâhi wa mâ asâbaka min sayyi’atin fa min nafsika*: «Lo hermoso (*hasanatin*) que te suceda (viene) de Allâh, y lo feo (*sayyi’atin*) que te suceda (viene) de ti mismo (*nafsika*)».

142 *Wa mâ ubarri’u nafsî inna -n-nafsa la-ammâratun bi -s-sû’i.*

143 Hay una gran confusión en las traducciones (porque la hay entre los comentaristas del Corán) acerca de si estas palabras fueron pronunciadas por la mujer de al-‘Açîç o por el propio profeta Yûsuf. Pero desde nuestro punto de vista, esta confusión es incomprensible, puesto que cuando acaba de hablar la mujer, al-‘Açîç manda llamar a Yûsuf. Si manda a llamarlo es porque no estaba presente. Además, él no tenía que excusarse de nada; era la mujer la que había intentado seducirle: Y yo no digo que mi *nafs* sea inocente pues es cierto que la *nafs* ordena insistentemente el mal, excepto cuando mi Señor tiene misericordia. Es verdad que mi Señor es Perdonador y Compasivo. Y dijo el rey: «¡Traédmelo! que lo he elegido para mí”. Y, al ver cómo le hablaba, le dijo: “En verdad, hoy gozas de posición ante nosotros y estás seguro”».

144 *Wa lâ taqtulû -n-nafsa -l-latî harrama -llâhu illâ bi -l-haqqi.*

145 Desde su comienzo, el versículo dice: *Min aÿli dzâlika katabnâ ‘alà banî Isrâ’îl annahu man qatala nafsan bi gairi nafsin au fasâdin fî -l-ardi fa ka’anna mâ qatala -n-nâsa ÿamî‘an wa man ahiâhâ fa ka’anna mâ ahiâ -n-nâsa ÿamî‘an*: «Por causa de esto prescribimos a los hijos de Israel, que quien matase una *nafs* sin ser por otra *nafs* o corrupción en la tierra, sería lo mismo que si hubiese matado a toda la humanidad junta, y quien le diera vida daba vida a toda la humanidad junta».

146 Como ya se expuso en el epígrafe 2.2. relativo al *dzanb.*

147 *Kullu nafsin dzâ’iqatu -l-mauti.*

148 Teológicamente, sí: un Dios omnipotente bien puede hacer que el alma muera y resucitarla, o volverla a crear o lo que le plazca, pues ya no estamos en términos de razón sino de inescrutable voluntad divina.

149 *Fa lâ ta‘lamu nafsun mâ ujfiya lahum min qurrati a‘yunin.*

150 *Mâ tashtahîhi -l-anfus.*

151 *Wa man yûqa shuhha nafsihî…*: «Y quien evita la avaricia de su *nafs…*».

4. LA MÍSTICA: El Islâm de Muhammad: una mística sin unión

4.1. El “amor a Allâh” llegó al Islâm por influencia cristiana

152 RITTER, H. «Philologika VII. Arabische und Persische Schriften über die profane und die mystische Liebe», *Der Islâm*, 211 (1933), págs. 84-109.

153 Desde la aparición de esta idea del amor a Allâh en la *umma* hasta hace relativamente pocos decenios ha habido un insólito consenso. Tanto desde la libertad interpretativa de los mu‘taçilíes (filósofos racionalistas), como de la profundidad intelectual de los filósofos del *kalâm,* o la práctica gestión de los aspectos de la vida cotidiana de los *fuqahâ’* (expertos en Derecho), y hasta incluso desde la simplicidad mental del salafismo actual, en la tradición islámica todos –excepto los sufíes, y ni siquiera todos los sufíes– han coincidido en un mismo punto: el amor a Allâh no pertenece originalmente a nuestro *dîn* (orden de valores). Para ser justos habría que decir que, de la amplia variedad de sufismos, hay uno que se ha desarrollado particularmente ajeno al tema del amor a Allâh; nos referimos al sufismo Negro, que se extiende por el África subsahariana, desde Senegal a Sudán, y que probablemente sea la plasmación más fiel que haya en nuestra realidad actual del Islâm de Muhammad.

154 No obstante, había que hacer el estudio correspondiente. La indagación acerca del sentido último de la trilítera H-B-B deberá contemplar que de la familia de *hubb*, aparte de los significados relacionados con el

amor, son las palabras árabes correspondientes a: "recipiente en el que se deposita el agua turbia para volverla limpia" (*habb*), "semilla" (*habb;* en persa: *hebba*), "objetivo" (*habâb*), "pupila (del ojo)" (*habba*), "centro" (en, por ejemplo, la expresión *habbat al-qalb*: centro del corazón), "burbuja" (v.gr. *habâb mâ'*: burbuja de agua), etcétera. Para encontrar el "sabor último" de la trilítera, en esta ocasión, contamos con la ayuda de Abû l-Fath 'Uzmân ibn Ÿinnî (un clásico de la Ciencia de las letras) en su obra *Kitâb -l-lam'*, que nos dirá que todas las palabras del grupo H-B-B responden a la idea de "algo que surge de lo más profundo y se manifiesta en lo exterior sin disimulo": la pupila es la expresión del interior del hombre, la vasija es lo que ha salido del interior del barro, el objetivo es como se concreta la intención, la burbuja es lo que sale del interior del agua, el amor lo que ocultabas en tu corazón, la semilla lo que da el árbol como su esencia más profunda, e incluso en árabe moderno la bombilla (*habâba*) responde a este grupo de trilíteras porque es lo que muestra visiblemente esa electricidad invisible que está recorriendo interiormente la casa. En lo que a nosotros ahora nos concierne: por descontado que "amor" en árabe se dice *hubb*, pero también sería *hubb* –desde un punto de vista estrictamente semántico– esa necesidad profunda de sometimiento (*'ubudiyya*) que siente el ser humano por su *Rabb* (Sustentador).

155 Un tratamiento más detallado en Apéndices.

156 *Qul in kuntum tuhibbûna -llâha fa -ttabi'ûnî yuhbibkumu -llâhu wa yagfir lakum dzunûbakum wa-llâhu gafûrun rahîmun; qul atî'û -llâha wa -r-rasûla fa in tawallau fa inna -llâha lâ yuhibbu -l-kâfirîna.*

157 AL-QURTUBî, *Compendio del tafsîr del Corán*, Granada, 2006. Comentario a la aleya 31 de la *sûra* 3 explicando los motivos de la Revelación.

158 MUHAMMAD IBN AHMAN AL-ANSâRî, *Al-ÿâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, extraído de su cita en GOLDZIHER, I. «Die Gottesliebe in der Islamischen Theologie», *Der Islâm*, 9 (1919), págs. 144-158.

159 *Wa lâkin lâ tuhibbûna -n-nâsihîna.*

160 *Atî'û -llâha wa rasûlahu.*

161 *Wa man yuti'i -llâha wa rasûlahu wa yajsha -llâha wa yattaqhi fa ulâ'ika hum-u l-fâ'içûna.*

162 AL-QURTUBî, *Compendio del tafsîr del Corán*, Granada, 2006. Comentario a la aleya 31 de la *sûra* 3 explicando los motivos de la Revelación].

163 Que correspondería en árabe a *Hubbu -llâhi ra'su kulli jatî'a*, citado por Shâh Nematollâh en su *Risâla* (volumen II, pág. 94), y reproducido por Javad Nurbakhsh en su libro *La gnosis sufí* (vol 2. pág. 327). Extraña función de pirómano-bombero la que, en este caso, ejerce el Shâh Nematollâh, dado que es la única fuente castellana que cita este hadîz para luego querer interpretarlo como argumento a favor del amor a Allâh, intentando hacer decir a las palabras lo contrario de lo que dicen. No es imposible, sin embargo, que el hadîz sea falso. Éste es el criterio, por ejemplo, de 'Omar Jannus: «Este hadîz está manipulado: cambiaron *duniâ* por Allâh; en su forma correcta aparece en muchas fuentes, por ejemplo: 'Alî ibn Sultân Muhammad al-Qârî en *Mirqât al-mafâtîh sharh mishkât al-masâbîh* recogido en el capítulo *shu'ab al-îmân* de al-Baihaqî que cita al-Hasan como su fuente». En cualquier caso, los hadices son hadices. Los hay de todas clases, y de mayor o menor veracidad. Pueden corroborar el Corán, pero nunca contradecirlo. A lo que los musulmanes debemos hacer *suÿûd* es al Corán. Es en el Corán, y no en ningún hadîz, y mucho menos en ningún libro sufí, donde encontramos pormenorizados los pasos que debemos ir dando en el *sirât al-mustaqîm* (camino ascendente).

164 Es el caso del *du'â'* del Profeta: *As'aluka hubbaka wa hubba man yuhibbuka wa hubba 'amalin yuqarribu ilà hubbika* («Tu *hubb* pido, así como el *hubb* de aquellos que tienen *hubb* de ti, y el *hubb* de las

acciones que a ti conducen»). Otros hadices que citan el *hubb*: «Hasta que un hombre no tenga *hubb* a Allâh y a su Profeta por sobre todo lo demás, no tiene verdadero *îmân*» (*Riyâd as-Sâlihîn*, hadîz 1379). «Quien tenga *hubb* a Allâh deberá ser sincero en su palabra, cumplir su responsabilidad (*amâna*) y no dañar a su vecino» (AL-QURTUBî, *Compendio del tafsîr del Corán*, tomo 2, pág. 205, Granada, 2006). Allâh le dijo tanto a Moisés como a David: «Ten *hubb* de mí y gana para mí la simpatía de mi pueblo» (AL-MAÿLISî, 1983, vol. 8, pág. 351 y vol. 14, pág. 38. y AD-DAILAMî, pág. 226; *Cfr*. HEYDARPOOR, M. *El concepto del amor en el cristianismo y en el Islâm*. Fundación Cultural Oriente. Qom, 2004. pág. 77). «Ten *hubb* a Allâh porque Él te ha hecho bien y te ha concedido favores» (AD-DAILAMî, pág. 226; *Cfr*. HEYDARPOOR, M. *El concepto del amor en el cristianismo y en el Islâm*. Fundación Cultural Oriente. Qom, 2004, pág. 77).

165 Nos referimos, naturalmente, al hadîz en el que dice Allâh: «No me abarcan la tierra ni los cielos, pero sí el corazón de mi siervo *mu'min*» (*Lam yasa'nî ardî wa lâ samâ'î, wa wasi'anî qalbu 'abdî -l-mu'min*). Para un entendimiento correcto de este hadîz tendríamos que explicar que el *qalb* no es en la visión semita la sede de los sentimientos sino de la comprensión. El *qalb* es según el Corán algo que "ve" lo Real y comprende su sentido; explicará ar-Rûmî que es como una especie de intuición o vista interior que se alimenta de los rayos del Sol y nos pone en contacto con aspectos de la Realidad diferentes de los que alcanza la percepción sensorial. El corazón del ser humano acepta el conocimiento o la ignorancia de Allâh, y en esa decisión le va la salud o la enfermedad. En resumen, el corazón es el lugar donde el ser humano tiene un conocimiento de su Sustentador que en árabe se llama la *ma´rifa*, y de donde procede todo paladeo de Él (lo que denominamos *dzauq*). Por el contrario, lo que nosotros llamamos "corazón" –no la víscera, sino el lugar donde tienen su sede los sentimientos– era para los semitas el hígado (*kabid*). Tras la colonización napoleónica de Egipto, el *kabid* fue sustituido en su función afectiva por el *qalb* (que respondía mejor al "coeur" francés), y la función cognoscente que antes tenía el *qalb* pasó a un *'aql* (intelecto) independiente del *qalb*, que podríamos identificar con nuestro "cerebro, razón, intelecto, mente". La pérdida que sufre nuestra cosmovisión en el cambio es evidente por cuanto el conocimiento del *'aql* pasaría a ser abstracto, intelectual, mientras el *qalb* conoce por medio de todo aquello que nos afecta a nivel sensorial o imaginal. Al-Gaççâlî dirá: «Cuando percibe algo a través de los sentidos, el *qalb* queda impresionado; y lo mismo sucede cuando en él se despiertan apetitos a causa de otros motivos como el haber comido en exceso, o a causa de la fuerza de su constitución natural; todo ello graba en el *qalb* su huella indeleble. Si el ser humano careciera de sentidos físicos, la simple imaginación sería suficiente para marcar rasgos en el *qalb*, pues la imaginación no deja un solo instante de actuar: pasa de una imagen a otra, y todas ellas modelan el *qalb*». A lo que se refiere al-Gaççâlî es a que el *qalb* es parte de la vida, jamás está quieto, pues en él la quietud, como en el corazón de carne y sangre, no sería sino indicio de muerte. Literalmente, *qalb* significa "vuelco". El verbo *qalaba* es "girarse, dar vuelcos, transformarse, convertirse, alterarse, estar agitado, devolver a alguien alguna cosa". La trílera Q-L-B relaciona el *qalb* con el "cambio" y la "fluctuación" (*taqlîb*), "cisterna" (*qalîb*), "pozo" (*qulîb*), cambio perpetuo, imágenes invertidas (como en un "espejo": *taqâlub*). En el mundo semita, el núcleo de las cosas es cambiante, como la "médula de la palmera" (*qulb*). Dice Naÿm ad-Dîn Kubrâ: «La sutileza del *qalb* se debe a la ductilidad con que fluctúa (*inqalaba*) de estado (*maqâm*) en estado (*maqâm*). Se llama *qalb* porque es la luz del centro del *qalib* (el pozo, lo cambiante)». Lo cambiante del *qalb* se serena con el descenso de la *sakîna* (en hebreo, *shejiná*), "convirtiéndose" en comprensión de un mundo que también está en permanente cambio. El *qalîb* (literalmente, "revuelto") es un lugar en el que se ha removido la tierra y aparece agua: *qalb* es el meollo al que se llega revolviendo algo (las ramas, la tierra…).

166 El Tanák es lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento (Torá, Nebiím, y Ketubím).Por ejemplo,

leemos en los salmos de David: «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo» (Sal. 42:2), o en las profecías de Isaías: «Mi alma te ansía de noche» (Is. 26:9), o, en otro pasaje del mismo Isaías: «Aunque las montañas cambien de lugar y los cerros se vengan abajo, mi amor por ti no cambiará» (Is. 54:10), siendo estos versículos de un parecido inigualable a muchos de los versos de los sufíes. Efectivamente, la poesía amatoria sufí surge de ahí y no del Corán: de la influencia de estos textos judíos en los cristianos, y de éstos en el primer sufismo cairota y bagdadí. Tan cierto es que el origen del amor a Allâh es judío, como que en el judaísmo la rareza de esos casos concretos de efervescencia mística se supieron siempre reequilibrar con el peso de la Ley y los preceptos de Moisés.

167 Respecto a la cuestión más que sabida de que Muhammad nunca hizo nada parecido a una *hadra*, escribe con crudeza el mu'taçilí aç-Çamajsharî: «Quien hace ver que ama a Allâh y actúa en contra de la *sunna* de su emisario, es un mentiroso; el Libro divino lo castigará. Si tú ves a alguien que habla del amor a Allâh, y con solo pensar en ello aplaude y pierde el conocimiento, no dudes de que éste no conoce lo que es Allâh y no sabe lo que es amor hacia Él. Sus aplausos, su exaltación, su pérdida de conocimiento derivan de que en su alma sucia concibe una figura adorable, a la que en su estupidez denomina Allâh; esta idea le hace aplaudir, gritar y perder el conocimiento […] Mientras, los estúpidos a su alrededor lloran de emocion al verlo así» (*Cfr*. GOLDZIHER, I. "Die Gottesliebe in der Islamischen Theologie", *Der Islâm*, 9 (1919), págs. 144-158).

168 Hadîz recogido en Muslim en su *Sahîh*, número 5099.

4.2. ¿Puede el musulmán amar a Allâh, aunque el Profeta no lo hiciera?

169 Por ejemplo, la de esos sufíes varones de la *tarîqa* indopakistaní de los malang que se visten de mujeres y se consideran "casadas" con Allâh.

170 MAANÁN, A.M. *Los engarces de la sabiduría,* ed. Hiperión, pág. 148.

171 Por ejemplo, el novelista Naguib Mahfuz, al que siempre lo rodeó cierta fama de ateo, escribía: «Yo amo lo oculto tal y como se manifiesta en este mundo» (MAHFUZ, N. *El café de Qushtumar*. Alianza Editorial. Madrid, 1999. p. 187)

4.3. En resumen, ¿cuál es la propuesta mística del Islâm de Muhammad?

172 No se identifica al deseo (*'ishq*) de los sufíes por Allâh, término éste de *'ishq* que etimológicamente alude al celo de la camella y que no aparece en el Corán.

173 El verbo *ragiba-yargabu* es interpretado generalmente por "desear con pasión, ansiar", aunque estos comentarios a los que haremos referencia lo interpretan como hacer *tauba* (orientarse) hacia Allâh con todas nuestras fuerzas. Por ejemplo, el conocido *tafsîr* de Yûsuf 'Alî traduce este versículo al inglés: *And to thy Lord turn* (*all*) *thy attention* ("Y a tu Señor vuelve toda tu atención"). Ésta es la recopilación de comentarios al pasaje en cuestión que recoge un clásico del *tafsîr*, Ibn Kazîr, y su propia interpretación: Y respecto a lo dicho por Allâh *ta'âlà "fa idzâ faragta fa -nsab wa ilà rabbika fa -rgab"* quiere decir: «si te has alejado (vaciado) de los asuntos del *duniâ* (de las frivolidades del mundo) y sus preocupaciones y has cortado toda relación con ella *fa -nsab ilà-l 'ibâda* [dirígete a tus obligaciones rituales] y hazlo con energía y con la mente vacía (*fârig*), y haz que sea sincera tu intención (*niyya*) y tu deseo (*ragba*)». Dice Muÿâhid que lo que significa esa aleya es: «si te has vaciado de los asuntos del *duniâ* y te has dispuesto para la *salât* [azalá], *fa* -

nsab ilà rabbika [ponte de cara a tu Señor]». Y según Ibn Mas‘ûd: «si has terminado las obligaciones *fa -nsab fî qiyâmi -l-lail* [levántate en medio de la noche]»; y en otro relato de él: «*fa -nsab* después de acabar tu *salât* mientras estás sentado». Y dijo Ibn ‘Abbâs: «*fa idzâ faragta fa -nsab*, es decir, durante el *du‘â’* [petición a Allâh]». Y dijo ad-Dahhâq: «*fa idzâ faragta fa -nsab*, es decir, si has acabado de hacer el *ÿihâd*, *fa -nsab* [dirígete], es decir, a la *‘ibâda*, a tus obligaciones rituales». Y sobre “*ilà rabbika fa -rgab*” *az-Zaurî:* «Que sea tu *niyya* [intención] y *ragba* [deseo] para tu Señor». En conclusión, los más antiguos comentarios a esta aleya no la vinculan con el amor, sino con el celo en el cumplimiento de la *‘ibâda* (vida cultual), concretándola unos en la *salât* [azalá], y otros en el *du‘â* [petición a Allâh].

174 *Wa lammâ ÿâ’a Mûsà li mîqâtinâ wa kallamahu rabbuhu qâla rabbi arinî anzur ilaika qâla lan tarânî wa lâkin-i -nzur ilà -l-ÿabali fa in-i -staqarra makânahu fa saufa tarânî fa lammâ taÿallà rabbuhu li -l-ÿabali ÿa‘alahu dakkan wa jarra Mûsà sa‘iqan fa lammâ afâqa qâla subhânaka tubtu ilaika wa anâ awwalu -l-mu’minîna.*

175 NAYDLER, J. *El templo del cosmos.* Ediciones Siruela. Madrid, 2003. pág. 261.

176 *Al-ladzîna yurîdûna waÿha -llâhi.*

177 *Al-ladzîna yad‘ûna rabbahum bi -l-gadâwati wa -l-‘ashiyyi yurîdûna waÿhahu.*

178 *Wa -l-ladzîna sabarû -btigâ’a waÿhi rabbihim.*

179 Extraído del libro *Tançîh ash-sharî‘a -l-marfû‘a*, de Abû l-Hasan ‘Alî al-Kinânî, tomo 2, pág. 384. Hadîz de Ibn Mâÿa (junto a al-Baihaqî en *ash-shu‘ab*) y de Ibn Abî -d-Duniâ.

180 *Illâ -btigâ’a waÿhi rabbihi -l-a‘là.*

181 Literalmente, “entre sus dos manos” (*baina yadaihi*), expresión árabe convencional para decir “delante de” alguien.

182 *Sahîfa* (en plural, *suhuf*) es cualquier tipo de soporte para la escritura (papel, pergamino, papiro, omoplatos de camello…). En el Corán se menciona que Allâh reveló unos *suhuf* a Abraham. Asimismo, el Corán se refiere a la Revelación hecha a Moisés como *at-Taurât* (la Torá), pero también se refiere a ella como *kitâb*, *furqân* y *suhuf*.

183 Recopilado por Rustah y transmitido por ‘Umar, quien al comienzo de este hadîz se menciona como transmisor.

184 Hadîz 54 (considerado “qudsî”) de Ahmad ibn ‘Abdullâh, que se lo escuchó a Ibn Waddâh, que se lo escuchó a Mûsà ibn Mu‘âwiya, que se lo escuchó a Wakî‘ ibn al-Ÿarrâh, que se lo escuchó a Ismâ‘îl ibn Abî Jâlid, que se lo escuchó a Qais ibn Abî Hâçim, que se lo escuchó a Ÿarîr ibn ‘Abdullâh al-Baÿalî, que se lo escuchó al Enviado de Allâh. En otro hadîz parecido leemos: Cuenta Abû Huraira que le dijeron algunos de sus compañeros al Profeta: «Mensajero de Allâh, ¿vamos a ver a Nuestro Señor el Día del Juicio?». [A lo que él] contestó: «¿Hay duda en ver el sol al mediodía cuando el cielo está despejado?». Dijeron: «No». «¿Hay duda en ver la luna llena en una noche sin nubes?» Dijeron: «No». [Entonces, el Mensajero de Allâh dijo:] «Así como no dudáis ver estas cosas, por aquel en cuyas manos está mi alma, no dudéis que veréis a vuestro Señor».

185 *Ta‘rifu fî wuÿûhihim nadrata -n-na‘îmi.*

186 *Wa lâ hum yunzarûna* (2:162).

187 *Wa lâ yukallimuhumu -llâhu wa lâ yanzuru ilaihim*.

188 *La vie future selon le Coran.* Libraire philosophique J. Vrin. París. pág. 77. Traducción inédita en castellano Hawwa Morales.

189 Extraído del *Tafsîr* de Ibn Kazîr, que cita el *Sahîh* Muslim 462 (52/2), narrado por Abû Dzarr al-Gifârî.

190 Extraído de al-Maÿlisî en su libro *Bihâr al-anuâr*, tomo 4, capítulo 27 (*Kitâb at-tauhîd*), 5: *bâb nafi ar-ru'yâ…* Apartado 2º: Recogido por al-Qattân y ad-Daqâq y as-Sinânî, que se lo escuchó a ibn Çakariyyâ, que se lo escuchó a Muhammad ibn al-'Abbâs, que se lo escuchó a Muhammad ibn Abî -s-Sarî, que se lo escuchó a Ibn Yûnus, que se lo escuchó a Ibn Tarîf, que se lo escuchó a al-Asbaÿ: Un hombre llamado Dzi'lib le preguntó [a 'Alî]: «Oh *amîr al-mu'minîn*, ¿viste a tu Sustentador?», y le contestó: "¡Ay de ti!, Dzi'lib, ¿sería yo de los que sirven a un Señor sin haberlo visto?», y replicó el otro: «¿Y cómo lo viste? Descríbenoslo». Le contestó entonces: «¡Ay de ti!, no lo vieron los ojos con la visión del sentido sino que lo vieron los corazones con las certezas del *îmân*».

191 Cuestión que nos remite, indirectamente, a esta otra: "¿qué es nuestro propio rostro?". Porque no deja de ser curioso que nos preguntemos qué es el rostro de Allâh cuando ni siquiera sabemos cuál es nuestro propio rostro. Dice el Corán que la gente más excelente son aquellos cuyos rostros se han entregado a Allâh (4:125): *Wa man ahsanu dînan mim-man aslama waÿhahu li -llâhi*: «Y quién más excelente en el *dîn* que quien *aslama* ["ha islamizado"] su rostro a Allâh». Para entender qué puede suponer este "islamizar" el rostro habría que relacionar la palabra "rostro" (*waÿh*) con su homónimo "honor, dignidad" (*waÿh*); la materialización de la entrega de nuestro rostro a Allâh sería la postración, el *suÿûd.*

192 *Kullu shay'in hâlikun illa waÿhahu.*

193 *Wa yabqà waÿhu rabbika dzû -l-ÿalâli wa -l-ikrâm.*

194 Ecos bíblicos de "las alas de Dios" aparecen ya en: Salmos 17:8 («Escóndeme bajo la sombra de tus alas»); 36:7 («Por eso los hijos de los hombres se amparan bajo la sombra de tus alas»); 57:1 («Y a la sombra de tus alas me ampararé»); 61:4 («Estaré seguro bajo la protección de tus alas»); 63:8 («Y así, a la sombra de tus alas, me regocijaré»); 91:4 habla además de "plumas": «Con sus plumas te cubrirá, y debajo de sus alas estarás seguro». En Salmos 18:10 Yahweh *vuela*, pero más como un jinete que como un pájaro, y es el viento en este caso el que está dotado de alas: «Cabalgó sobre un querubín, y voló; voló sobre las alas del viento». Las alas, en realidad, en lenguaje bíblico se refieren más a la protección que al vuelo, como apunta Othmar Keel en *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento* (Trotta, Madrid, 2007), página 24. En la página 184 escribe: «En los orígenes de la Historia de Egipto, las alas se abstrajeron de la figura del ave como jeroglífico con el valor de "protección" ».

195 *Wa -jfid ÿanâhaka li -l-mu'minîna.*

196 Extraído del libro *Ar-Ru'yâ*, de ad-Dâraqutnî: Hadîz 231, que cuenta con la siguiente cadena de transmisión: Muhammad ibn Ismâ'îl al-Fârisî, que se lo escuchó a Abû Çar'a ad-Dimashqî, que se lo escuchó a Ahmad ibn Sâlih, que se lo escuchó a Ibn Wahb, que se lo escuchó a 'Amr ibn al-Hâriz, que se lo escuchó a Sa'îd ibn Abî Hilâl, que se lo escuchó a Maruân ibn 'Uzmân, que se lo escuchó a 'Umâra ibn 'Âmir, que se lo escuchó a Umm at-Tufail, esposa de Ubayy ibn Ka'b.

197 *Allâhu nûru -s-samâwâti wa -l-'ardi* […] *nûrun 'alà nûrin.*

198 *Sahîh* Muslim, núm. 5824; Mustadrak al-Hâkim, núm. 3690; Musnad Ahmad, núm. 7626.

CONCLUSIÓN: ¿Cómo definir el Islâm de Muhammad?

1. ¿Musulmanes antes de Muhammad?

199 *Rabbanâ wa -ÿ'alnâ muslimîna laka wa min dzurriyyatinâ ummatan muslimatan laka.*

200 *Tubtu ilaika wa anâ awwalu -l-mu'minîna.*

201 *Yâ banîya inna -llâha -stafà lakumu -d-dîna fa lâ tamûtunna illâ wa antum muslimûna.*

202 *Tawaffanî musliman wa alhiqnî bi -s-sâlihîna.*

203 *Aslamtu ma'a Sulaimâna li -llâhi rabbi -l-'âlamîna.*

204 El término *hawâriyyûn* deriva de *hawar* (intensa blancura) y, literalmente, significa "los emblanquecidos". En el contexto de 3:52 (y así lo confirman at-Tabarî, ar-Râçî o Ibn Kazîr), se refiere a los discípulos de Jesús, pues en esta aleya Jesús está preguntando quién está dispuesto a ayudarlo en su divina misión, y son estos *hawâriyyûn* los que le contestan. Deduce la tradición que los discípulos de Jesús vestían de blanco.

205 *Fa lammâ ahassa 'Îsà minhumu -l-kufra qâla man ansârî ilà -llâhi qâla -l-hawâriyyûna nahnu ansâru -llâhi âmannâ bi -llâhi wa -shhad bi annâ muslimûna.*

206 *Rabbanâ afrig 'alainâ sabran wa tawaffanâ muslimîna.*

207 *Innâ ançalnâ -t-Taurâta fîhâ hudan wa nûrun yahkumu bihâ -n-nabiyyûna -l-ladzîna aslamû.*

208 *Wa man yabtagi gaira -l-Islami dînan fa lan yuqbala minhu.*

2. El enigma del significado etimológico de "Islâm"

209 No tiene nada de extraño: Muhammad se entendió a sí mismo como un Profeta más de la tradición de Israel, y el nombre que le dio a su mensaje lo tomó prestado de esa misma tradición.

210 Cita de JENNI, E. & WESTERMANN, C. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978, tomo II, columna 1157.

211 Encontramos suficientes pruebas de ello en el arameo bíblico de Esdras 5:16, donde el verbo de raíz SH-L-M significa "estar terminado": «Entonces este Sesbasar vino y puso los cimientos de la casa de Dios, la cual está en Jerusalén, y desde entonces hasta ahora se edifica, y aún no *está concluida* (*shlm*) » (Es. 5:16).

3. El mensaje del Corán es básicamente una Ética

212 Queda patente en las aleyas «E hicimos bajar el Libro […] Allâh ordena la equidad (*'adl*) y la bondad (*ihsân*) y la liberalidad (*îtâ'*)» (16:90).

213 En el Corán, el sentido mismo de la profecía de Muhammad y su autenticidad llega a concentrarse simbólicamente en este punto concreto: «No os pido salario alguno [por transmitir la Revelación] sino que améis a vuestros padres» (42:22).

214 Es curioso la importancia que da el Corán a este tema, repitiéndolo hasta tres veces seguidas: *Innamâ -l-mu'minûna -l-ladzîna âmanû bi -llâhi wa rasûlihi wa idzâ kânû ma'ahu 'alà amrin ÿâmi'in lam yadzhabû hattà yasta'dzinûhu inna -l-ladzîna yasta'dzinûnaka ulâ'ika -l-ladzîna yu'minûna bi -llâhi wa rasûlihi fa idzâ -sta'dzanûka li ba'di sha'nihim fa -'dzan li man shi'ta minhum*: «En verdad que los *mu'minûn* son los que se afianzan con Allâh y su Mensajero y cuando están con él en un asunto reunidos no se retiran hasta que no les

da el permiso (*idzn*). Ciertamente, los que te piden el permiso, ésos son los que se afianzan con Allâh y su Mensajero. Y cuando te pidan el permiso para luego hacer sus cosas, dáselo a los que quieras de ellos».

4. ¿Cuál sería el concepto central de una Metafísica islámica?

215 Para profundizar en esta idea, AYA, A. & MARTÍN PORTALES, J.M. *El Dios de la perplejidad*. Herder. Barcelona, 2010.

216 Literalmente, «No cambia el *qadar* sino el *du'â'*»: *Lâ yaruddu -l-qadara illâ -d-du'â'*. Musnad Ibn Abî Shaiba 30487; Musnad Ahmad 21379; at-Tabarânî, al-Mu'ÿam al-Kabîr, 1425; al-Hâkim, al-Mustadrak 'alà as-Sahîhain, 1768. Hay una variante, que dice: *Lâ yaruddu l-qadâ'* (decreto) *illâ -d-du'â'*. At-Tirmidzî, 2065.

217 En concreto, esa voluntad de irrealidad es el origen último de ese "*shirk* inapreciable" de que hablaba el Profeta: «No temo por que volváis al *shirk* de las imágenes, sino por el *shirk* sutil (*ash-shirk al-jafî*)».

5. Todo el Islâm se resume en una palabra

218 *dzâlikum wassâkum bihi la'allakum tattaqûna.*

219 El valor protector de las aleyas aparece, expresamente mencionado, en el Corán: «los que os protegéis con nuestras aleyas» (43:69).

220 Cómo las descubrió y cómo podemos nosotros activar estos recursos de autoprotección se explicó en buena medida en nuestro libro *El secreto de Muhammad: la experiencia chamánica del Profeta del Islâm* (Kairós, 2006).

6. Los términos de nuestra cosmovisión no deben volverse "teológicos"

221 Por ejemplo: *A lam tara anna -llâha yasÿudu lahum man fî -s-samâwâti wa man fî -l-'ardi wa -sh-shamsu wa -l-qamaru wa -n-nuÿûmu wa -l-ÿibâlu wa -sh-shaÿaru wa -d-dawâbbu wa kazîrun min-a n-nâsi*: «¿Acaso no ves que le hacen *suÿûd* quienes están en los cielos y la tierra, y el sol y la luna y las estrellas y las montañas y los árboles y los animales y muchos de los seres humanos?» (22:18). O también: *A lam tara anna -llâha yusabbihu lahu man fî -s-samâwâti wa -l-ardi wa -t-tairu sâffâtin kullun qad 'alima salâtahu wa tasbîhahu*: «¿Acaso no ves que le hacen *subhân* quienes están en los cielos y la tierra? Y los pájaros con las dos alas abiertas; todos saben su *salât* y su *tasbîh*» (24:41).

222 *a-lam tara anna -llâha ançala min-a s-samâ'i mâ'an fa-salakahu yanâbî'a fî -l-ardi zumma yujriÿu bihi çar'an mujtalifan alwânuhu zumma yahîÿu fa tarâhu musfarran zumma yaÿ'aluhu hutâman inna fî dzâlika la-dzikrà li-ulî -l-albâbi*: «¿Acaso no ves que Allâh hace bajar del cielo agua, y la conduce; alumbra fuentes en la tierra; luego hace salir mediante ella plantas, distintos sus colores; luego se mustian, y las ves amarillas; [y] luego las convierte en despojos secos? Ciertamente, en esto [hay] un recuerdo para los que posean cordura».

223 Por ejemplo, en 109:6 se dice: *Qul yâ' ayyuhâ -l-kâfirûna* […] *lakum dînukum wa lîya dîn* («Di: "¡Oh vosotros, los *kafirûn*! […] Para vosotros vuestro *dîn* y para mí mi *dîn*" »).

224 Cuando en el Corán los *kuffâr* dicen que por qué no ha descendido el Corán de una vez sino que va bajando paulatinamente, Allâh no contesta que para confirmar con él su corazón sino sus "tripas", su entraña (*fu'âd*) (25:32): (*Wa qâla -l-ladzîna kafarû lau lâ nuççila 'alaihi -l-qur'ânu ÿumlatan wâhidatan kadzâlika li*

nuzabbita bihi fu'âdaka).

8. ¿Es el Islâm una "vía espiritual"?

225 Desde la primera *sûra* del Corán ya se nos habla del *sirât al-mustaqîm*, lo que se traduce por "camino recto" que, en su pura literalidad sería "el camino ascendente, el camino que se levanta o que resucita". Una escuela jurídica en el Islâm –en árabe, un *madzhab*– sería, otra vez recurriendo a la literalidad, "un lugar por el que se va, por el que se transita" (del verbo "ir": *dzahaba-yadzhabu*). La misma *sharî'a*, originalmente, significaba "camino que lleva al abrevadero". El Corán es el *hudà*, la "guía"; de la misma raíz que *Mahdî*, el que llegará en el fin de los tiempos para guiarnos porque es "el guiado (por Allâh)". A la progresión espiritual se le llama "viaje" (*sulûk*), y los sufíes se asocian según "calles" (*tarîqât*). Los extremistas son "los que van demasiado lejos" (*gulât*); las acciones equivocadas son *murûq* (desvío), *dalâl* (descarrío). El calendario islámico comienza a partir de la Héjira (*hiÿra*), de la "salida"; uno de los pilares es la Peregrinación (*haÿÿ*); incluso encontramos la metáfora del camino en términos propios del mundo político, como un gobernante *rashîd* (bien guiado), etcétera.

226 En varios pasajes del Corán se habla de "los que desean que el camino de Allâh (*sabîl Allâh*) esté torcido (*'iwaÿan*)"; y se dice que son ellos los que ocultan la *âjira*: «Los que se apartan del camino de Allâh y lo desean tortuoso; y ellos ocultan (*kafara*) la *âjira*» [7:45]: *al-ladzîna yasuddûna 'an sabîli -llâhi wa yabgûnahâ 'iwaÿan wa hum bi -l-âjirati kâfirûna.* También en 14:3 se repite *wa yasuddûna 'an sabîli -llâhi wa yabgûnahâ 'iwaÿan.*

227 Lo recoje al-Bujârî en su *Sahîh.* La cadena de transmisión de este hadîz es la siguiente: Abû 'Umar al-Adîb, que se lo escuchó a Abû Bakr al-Îsmâ'îlî, que se lo escuchó a al-Hasan ibn Sufiân, que se lo escuchó a Mûsà ibn Bahr, que se lo escuchó a 'Umar ibn 'Alî, que se lo escuchó a Ma'n ibn Muhammad al-Gifârî, que se lo escuchó a Sa'îd ibn Abî Sa'îd al-Maqbarî, que se lo escuchó a Abû Huraira, que se lo escuchó al profeta Muhammad.

228 *Wa nuyassiruka li -l-yusrà*. Literalmente, «Y te facilitamos para la sencilla».

229 *yurîdu -llâhu bikumu -l-yusra wa lâ yurîdu bikumu -l-'usra.*

230 *Mâ yurîdu -llâhu li yaÿ'ala 'alaikum* […] *li yutimma ni'matahu 'alaikum la'allakum tashkurûna.*

231 El ídolo ha sido creado por nuestra mente y, por esa razón, detiene al adorador en sí mismo, como en una cárcel. La propia materialidad del ídolo no es perversa, sino al contrario, es parte de la naturaleza sagrada del mundo; el problema del ídolo está en nosotros. Circunscribimos la sacralidad al espacio cerrado del ídolo e impedimos así que fluya la *baraka.*

9. La cordura de Muhammad

232 *Miftâh Dâr as-Sa'âda*, 2/6-7. *Cfr*. AL ASHQâR, O.S. *Los profetas y sus mensajes.* I-P.H. Riyadh, 2003. pág. 231.

233 Recopilado por al-Hakîm y transmitido por al-Hasan, quien dijo: «Me lo contaron varios *sahâba*». Y a al-Hakîm se lo transmitió al-Awçâ'î como dudoso (*mu'dil*, en realidad, significa "problemático, que plantea un contratiempo").

EPÍLOGO: ¿Por qué no está funcionando el diálogo islamo-cristiano?

234. No me refiero a ese tipo de conocimiento legalista con signos evidentes de necrosis que algunos denominan *fiqh*, sino al auténtico Derecho islámico, cuya tarea es crear un *madzhab* (escuela jurídica), en su sentido literal, un lugar por donde los seres humanos puedan ir transitando.

Se habla y se lee mucho del Islâm, pero lo cierto es que el Islâm es un gran desconocido. Ello se debe a las transformaciones y dinámicas internas de la propia comunidad islámica, como por la falta de un interés real en conocerlo por parte de la civilización occidental, más preocupada por desacreditarlo o manipularlo que por comprenderlo.

El Islam no es lo crees nos muestra cómo desde los primeros diccionarios que realizasen los misioneros cristianos hasta el arabismo actual, el Islâm ha sido explicado a partir de unas identificaciones y paralelismos fáciles con el Cristianismo que tergiversan radicalmente el modo de ver el mundo del profeta Muhammad. En este libro se sigue una rigurosa metodología para llegar a conocer cómo era el Islâm de Muhammad, y se acaba concluyendo que fue y es –a diferencia del Cristianismo– una tradición religiosa sin dogmas, una moral sin pecado, un camino espiritual sin ascetismo y una mística sin propuesta de unión con lo divino. En suma, un universo espiritual muy distinto de la religión que, entre unos y otros, nos han hecho creer que es.

Abdelmumin Aya es uno de los pensadores más agudos y profundos del moderno Islâm europeo. Es autor, entre otros muchos libros, de *El secreto de Muhammad: la experiencia chamánica del Profeta del Islam* (Kairós, 2007) y coautor junto con Xabier Pikaza del *Diccionario de las tres religiones* (Verbo Divino, 2009).

Índice

Portada 2
Créditos 3
Sumario 4
Transcripción de las letras árabes 6
Agradecimientos 8
ESTUDIO INTRODUCTORIO: ¿Puede saberse cómo era el Islâm del profeta Muhammad? 9
1. Las tergiversaciones del Islâm de Muhammad 11
2. Las manipulaciones del Arabismo 13
3. ¿Qué significa exactamente "Descristianizar el Islâm"? 17
4. Pero… ¿bastará con descristianizar el Islâm? 18
5. ¿Qué metodología usar? 20
6. Conclusión 28
1. LA DOGMÁTICA: El Islâm de Muhammad: una tradición religiosa sin dogmas 29
1.1. Al profeta Muhammad le desagradaba la teología 30
1.2. En el Islâm no hay "dogmas" ni una "doctrina de fe" 34
1.3. El Islâm no exige al musulmán tener fe 37
1.4. ¿Qué es ser "creyente"? ¿Qué es ser "infiel"? 42
2. LA MORAL: El Islâm de Muhammad: una moral sin pecado 45
2.1. El pecado original no existe en el Islâm 46
2.2. En el Islâm no existen los pecados 50
2.3. ¿Los musulmanes no sienten "arrepentimiento"? 56
2.4. En consecuencia, no se pide perdón a Dios por los pecados 62
2.5. ¿Y no hay una "intercesión"? 65
3. LA ASCÉTICA: El Islâm de Muhammad: un camino espiritual sin ascetismo 68
3.1. "Mortifícate y niega tus pasiones" 69
3.2. "Desapégate de las cosas" 76
3.3. "Aborrece tu naturaleza" 78
3.4. "Desprecia el mundo" 81
3.5. "Retírate en soledad" 84

3.6. “Mata tu nafs” 88
4. LA MÍSTICA: El Islâm de Muhammad: una mística sin unión 92
4.1. El “amor a Allâh” llegó al Islâm por influencia cristiana 93
4.2. ¿Puede el musulmán amar a Allâh, aunque el Profeta no lo hiciera? 99
4.3. En resumen, ¿cuál es la propuesta mística del Islâm de Muhammad? 102
CONCLUSIÓN: ¿Cómo definir el Islâm de Muhammad? 110
1. ¿Musulmanes antes de Muhammad? 111
2. El enigma del significado etimológico de “Islâm” 113
3. El mensaje del Corán es básicamente una Ética 115
4. ¿Cuál sería el concepto central de una Metafísica islámica? 117
5. Todo el Islâm se resume en una palabra 120
6. Los términos de nuestra cosmovisión no deben volverse “teológicos” 124
7. No se puede sobreañadir nada a la vida 126
8. ¿Es el Islâm una “vía espiritual”? 128
9. La cordura de Muhammad 131
EPÍLOGO: ¿Por qué no está funcionando el diálogo islamo-cristiano? 132
Aclaración final 135
Notas 136
Contracubierta 165